
[Martín Ch.]
Traición a la representación
« Aún no se ha guillotinado al Rey »
La crítica de Guattari, Deleuze y Foucault a la 'democracia indirecta'
M. N. P.


um quæ Comparetur ei Iob. 41. 24
Moi • Non • Plus

[martín ch.]

TRAICIÓN A LA REPRESENTACIÓN «AÚN NO SE HA GUILLOTINADO AL REY»



LA CRÍTICA DE DELEUZE, GUATTARI Y FOUCAULT A LA DEMOCRACIA *INDIRECTA*

moi non plus
2021

Chicolino, Martín.
Traición a la representación. «Aún no se ha guillotinado al Rey». La crítica de Deleuze, Guattari y Foucault a la democracia indirecta | Chicolino, Martín – Buenos Aires: Ed. Colectiva Moi Non Plus, 2021.

80 pp. Bajo Licencia Creative Commons: Atribución-NoComercial-CompartirIgual, 4.0 Internacional (BY, NC, ND).

BY-NC-ND

Publicado originalmente como 'Ensayo' en: *Pléyade. Revista de Humanidades y Cs. Sociales*, Número 26, julio-diciembre de 2020 (Chile), pp. 191/232. ISSN 0719-3696 [click]. Esta edición contiene numerosos agregados al original.

TÍTULO:

TRAICIÓN A LA REPRESENTACIÓN.
«AÚN NO SE HA GUILLOTINADO AL REY».
LA CRÍTICA DE DELEUZE, GUATTARI Y FOUCAULT
A LA DEMOCRACIA INDIRECTA

EDICIÓN & DISEÑO:
COLECTIVA AUDIO-VISUAL MOI NON PLUS.

EDITADO EN ARGENTINA / PUBLISHED IN ARGENTINA

CONTACTO:
MAIL: CONTACTOMOINONPLUS@GMAIL.COM
FANPAGE: HTTPS://WWW.FACEBOOK.COM/COLECTIVO.MNP/
USUARIX: HTTPS://WWW.FACEBOOK.COM/COLECTIVA.MOINONPLUS
INSTAGRAM: HTTPS://WWW.INSTAGRAM.COM/COLECTIVAMOINONPLUS/
CANAL DE YOUTUBE: HTTPS://WWW.YOUTUBE.COM/C/MOINONPLUS

⏭ **TEXTOS & MANIFIESTOS DE MOI NON PLUS** ⏮



ÍNDICE

1. La persona jurídica y la relación de representación en la filosofía *jurídico-contractual* moderna

«Los problemas reales son los de *organización* (que nunca se explicitan ni se racionalizan)»
(Félix Guattari, año 1973)

«El verdadero problema atañe a las formas de *organización*»
(Claire Parnet y Gilles Deleuze, año 1977)

Los filósofos modernos *fabricaron* un concepto de «sujeto» y de «persona» totalmente atravesado por una cuadrícula de carácter jurídico-contractual (y moralizante), grilla que a su vez está replegada sobre el modelo de las *relaciones* de 'intercambio' fiduciario, cuya fórmula canónica es: «do ut des» (te doy para que me des).

Toda esta economía inmanente de las relaciones humanas es de carácter *falocrático-patriarcal,* porque su punto de partida (milenario) es la previa *división* de lxs seres humanxs según el *binomio disyuntivo* de activo/superior (mando, dirección, gobierno) y pasivo/inferior (obediencia, ejecución); binomio que no es sino un producto *deducido* de una disimetría previa (ya presupuesta de antemano): el binomio hetero-cis normado y normalizante varón/mujer. Así, para todos los filósofos modernos,

la ecuación dogmática fundamental incuestionada es: varón/masculino = activo *y* mujer/femenino = pasivo. Este es el auténtico *a priori* patriarcal[1].

Conocemos las reflexiones de Hobbes en torno al concepto de «persona» tanto en el Capítulo XVI del *Leviatán* (1651) como en Capítulo XV del *Tratado sobre el Hombre* (1658). En el *Leviatán* afirma que «personificar es actuar o representar a sí mismo o a otro». El 'actor' es una 'persona artificial' porque personifica o representa *a otro:* habla o actúa "en nombre de" o "en el lugar de" otro; mientras que el 'autor' es una 'persona natural' porque cuando habla o actúa se personifica o se representa únicamente *a sí mismo*. La economía interna de relaciones (de poder) entre estos *dos polos* de la relación de 'representación' y 'soberanía' funciona así: el actor personifica o representa al autor, y cuando habla o actúa, lo hace siempre «por autoridad», es decir, por autorización (vía contrato) del autor[2]. Sin duda que todo esto no son más que convenciones y ficciones, pero «ficciones de este género no son menos necesarias para las *relaciones* y los contratos de los ausentes tanto en el Estado como en el teatro»[3].

Más de cien años después (1796), un intitulado republicano como Schlegel postula a la 'voluntad general' como una *ficción* de las mayorías (porque, como veremos, nunca podrá ser la ficción *de todxs*): «la única ficción política válida [*gültige politische Fiktion*] es aquella que se basa en la ley de la 'igualdad', a saber: la voluntad *de la mayoría* debe valer como *subrogado* de la 'voluntad general'

1 He estudiado cómo los filósofos (modernos y contemporáneos) han reproducido este *a priori* falocrático-patriarcal milenario en el libro: *Gubernamentalidad falocrática y Teoría fiola del deseo (pasado y presente). Matrimonio, Concubinato, Violación y Prostitución en Kant, Fichte, Hegel (& otros)* (Bs. As.: Ed. Moi Non Plus, 2021) (en prensa).

2 Thomas Hobbes, *Leviatán, o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil* (México: FCE, 2003), §XVI.

3 Thomas Hobbes, *Tratado sobre el Hombre* (Madrid: Librería UNED, 2008), 155.

[*der Wille der Mehrheit soll als Surrogat des allgemeinen Willens gelten*]»[4].

En estos puntos coinciden todos los filósofos modernos: *la relación de representación indirecta* (contrato mediante) es la relación más racional que puede haber entre personas que se intitulan 'ciudadanos'. Que «cualquier hombre *puede* representar a varios hombres» significa, en rigor, que toda persona natural (autor) *debe* ceder sus derechos a algunas personas artificiales (actores), otorgándoles una determinada autoridad: «se dice que tienen *autoridad* los que hacen algo en virtud del *derecho* de otro»[5].

Sobre este punto, es Fichte quien define de un modo casi paradigmático esta concepción jurídico-contractual (patriarcal) del sujeto y del poder (y de la sexualidad) cuando en su obra *Fundamentos del Derecho Natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia* (1796-97) no sólo afirma que «el conjunto de todos los derechos es la 'personalidad'» (*Der Inbegriff aller Rechte ist die Persönlichkeit*)[6], sino que además «deduce» el concepto de Derecho «como *condición* de la auto-conciencia» (*als Bedingung des Selbstbewußtseins*)[7]; así, Fichte procede a identificar al 'Yo' con la 'Ley', de modo tal que toda nuestra subjetivación humana queda totalmente recentrada sobre una *forma de universalidad* puramente jurídica y formal (abstracta).

Hegel dice lo mismo en 1820-21: «por medio de la concesión de los 'derechos civiles' se alcanza el orgullo de valer como persona

---

4 Friedrich Schlegel, "Ensayo sobre el concepto de Republicanismo" (1796), en: *Obras selectas, Vol.1* (Madrid: Fund. Universitaria Española, 1983), 42. Original: (Berlin: Ed. Holzinger, 2014).

5 Thomas Hobbes, *Tratado sobre el Hombre,* 156.

6 Johann G. Fichte, *Fundamentos del Derecho Natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia* (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1994), 366. Utilizo el original (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1908), pág. 322.

7 Johann G. Fichte, *Fundamentos del Derecho Natural,* 111.

jurídica en la sociedad civil»[8]; además, hace de las relaciones jurídico-contractuales una necesidad de la razón universal (aún cuando para Hegel el Estado, en sí mismo, no está fundado en un 'contrato originario'):

> «Hace ya un millar y medio de años que *la libertad de la 'persona'* ha comenzado a florecer gracias al Cristianismo y ha devenido un principio universal para una parte, por lo demás pequeña, del género humano. Pero *la libertad de la propiedad* se podría decir que es reconocida como principio sólo desde ayer y en pocas partes. La Historia Universal da así un ejemplo del tiempo que necesita el espíritu para progresar en su autoconciencia. [...] Es tan necesario racionalmente que los seres humanos entren *en relaciones contractuales* (donar, permutar, comerciar) como *que posean 'propiedad'*. Para su conciencia, lo que los lleva al 'contrato' es la necesidad, la benevolencia, la utilidad, etcétera; pero, en sí, es la 'razón', es decir, la idea de la existencia real (o sea existente en la voluntad) de la libre personalidad. El contrato supone que los que participan en él se reconocen como personas *y* propietarios»[9].

Nuestra 'personalidad' y nuestra entera 'subjetivación' sólo son concebidas según el *diagrama de poder* de la Ley y el Derecho ya existentes. En la misma época (1796), Schlegel dice primero que «el Yo debe existir» (*Ich soll sein*), y luego que «el Estado debe existir» (*der Staat soll sein*)[10]. Toda subjetivación es estatal, o no es nada. Todo deseo (inconsciente) es estatal, o no es nada. Esto es un deber («*soll*»)[11].

---

8 Georg W.F. Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho, o Derecho Natural y Ciencia Política* (Bs. As.: Sudamericana, 1975), 305.

9 *Ibid.*, 96.

10 Friedrich Schlegel, *Ensayo sobre...*, 40; 47.

11 Claire Parnet y Deleuze, procediendo por desmistificación, afirman que la psiquiatría y el psicoanálisis no son sino modulaciones nuevas de este proceso de producción de una subjetivación al servicio del diagrama de poderes existente: «El inconsciente es concebido como un negativo, el inconsciente es el enemigo: "*Wo Es war, soll Ich werden*"; y cuando se traduce por «Allí donde el Ello estaba, allí debo Yo llegar» (como sujeto), es aún peor (incluido el «*soll*», ese extraño

Y como, según Hegel (en 1802-1803), la filosofía es la «ciencia absoluta» (*absoluten Wissenschaft*) cuya forma de expresión deviene «forma de la universalidad» (*der Form der Allgemeinheit*), ocurre que entonces la filosofía es la expresión absoluta de la «Idea pura» (*reine Idee*)[12], *y justo por eso,* la filosofía es la única capaz de producir una «ciencia filosófica de Estado» (*Philosophischer Wissenschaft des Staats*) que sirva como vara científica de medida para discernir los límites del poder y del Estado (y del poder de Estado). Una tarea fundamental de la filosofía, devenida legisladora y ayudante de cámara del Rey/Soberano (Estado), es saber discurrir *Sobre las maneras de tratar científicamente el 'Derecho Natural', su lugar en la filosofía práctica, y su relación constitutiva con la ciencia positiva del Derecho.*

Este concepto forjado de persona/sujeto es el reverso necesario de otra petición de principio primera: la que dice que una sociedad verdadera, racional, justa e igualitaria *únicamente* puede constituirse sobre la base de *relaciones de representación indirectas* (relaciones de poder disimétricas, jerárquicas y verticales), por las cuales los sujetos *transferimos* nuestra autoridad, poder y voluntad soberanas a otro u otros (representantes e intermediarios)[13]. Ya sea natural o artificial, la 'persona' es concebida como el conjunto de sus derechos (naturales y civiles); derechos que siempre se *ceden* y se *recuperan* según la lógica del Do-ut-des: te doy para que me des, te entrego para recibir, te

"deber" en sentido moral…)»; cf. Claire Parnet y Gilles Deleuze, *Diálogos* (Bs. As.: Editora Nacional, 2002), 93.

[12] Hegel, Georg (1979): *Sobre las maneras de tratar científicamente el 'Derecho Natural', su lugar en la filosofía práctica, y su relación constitutiva con la ciencia positiva del Derecho* (1802-1803) (Madrid: Aguilar, 1979), 4-7. Original: (Berlin: Holzinger, 2013).

[13] Thomas Hobbes, *De Cive* (Madrid: Alianza, 2000), 69: «En la transferencia de un derecho no sólo se requiere la voluntad expresa de quien lo transfiere, sino también la de quien lo acepta. Si falta alguna de las dos, el derecho queda sin transferirse».

anticipo (ahora) para recuperar (después) con creces. Pero esta lógica relacional jurídico-contractual supone (acríticamente) la relación de dominación: el mando *y* la obediencia.

Todxs nosotrxs quedamos constituidxs como paquetes de derechos/deberes (paquetes contractuales). Fichte echa mano a las fórmulas del viejo derecho romano para consolidar la «*captura jurídica*» de los sujetos/personas dentro de la lógica del intercambio estatal-mercantil:

> «Los mismos contratos de intercambio —suscritos a propósito del uso de la 'fuerza de trabajo' o de las 'cosas', inmediatamente entre productores y artesanos o por mediación del vendedor (se los ha resumido en la fórmula: *do ut des, facio ut facias, do ut facias, facio ut des*)— están bajo la garantía del Estado y el Estado vigila su cumplimiento, porque ellos son algo que necesariamente debe tener una validez absoluta, si es que una *relación jurídica* debe ser posible entre hombres que coexisten»[14].

Para esta concepción jurídico-contractual —que la crítica filosófico-política (y libidinal) de Deleuze califica como una «imagen dogmática y moralizante del pensamiento» (*l'image dogmatique et moralisante de la pensée*)[15]—, ser un 'sujeto racional'

---

14 Johann G. Fichte, *Fundamentos del Derecho Natural,* 294. Esta tesis jurídica ya la había sostenido Fichte en un texto anterior, titulado *Reivindicación de la libertad de pensamiento* (de 1793): «Puedo renunciar a mis derechos alienables [*veräusserlichen Rechte*] sin condición alguna, puedo donarlos a otros, también puedo renunciar (con condiciones), puedo cambiarlos por alienaciones que otros hacen de sus propios derechos [*Veräusserungen des Anderen*]. De este *intercambio de derechos* alienables por derechos alienables surge el 'contrato' [*der Vertrag (der Contract)*]. Yo renuncio al ejercicio de uno de mis derechos con la condición de que otro renuncie al ejercicio de uno de los suyos [*Ich thue auf Ausübung eines meiner Rechte Verzicht, auf die Bedingung, dass der Andere gleichfalls auf Ausübung eines der seinigen Verzicht thue*]. [...] La sociedad civil se basa en un contrato de este género (de todos sus miembros con uno, o de uno con todos), y no puede fundarse en otra cosa» (Madrid, Tecnos, 1986, 16-17).

15 Gilles Deleuze, *Différence et Répétition* (París: Presses Univ. de France, 1993). Trad. esp. (Bs. As.: Amorrortu, 2002), 220.

equivale a poder *reconocer* la ley y el orden existentes (el sentido y el valor ya pre-establecidos). La Ley y el Derecho hacen a un ser humano cualquiera *ser aquello que es*. Esto es precisamente lo que sostenía Locke, cuando nos decía (en 1690) que devenimos racionales y verdaderamente 'humanos' cuando estamos en capacidad *de reconocer la Ley*, ya sea la ley natural y divina, ya sea la ley civil y terrenal dictada por el soberano/Estado:

> «Así, la libertad de un hombre, y la de actuar de acuerdo con su propia voluntad, se fundamenta en que dicho hombre *posee una razón que lo capacita para instruirlo en las leyes* por las que ha de regirse»[16].

El verbo se hace carne: la ley devine sujeto y el sujeto deviene ley. Dicho en los términos de Hobbes, un ser humano cualquiera deviene verdadera y acabadamente una *persona humana* únicamente cuando se convierte en integrante de una «persona civil»[17], o sea, en un ciudadano de *un* Estado. Kant dice que «las leyes morales naturales, al residir en la razón, no pueden resultar *desconocidas* para nadie, de suerte que no existe disculpa alguna para el error»[18].

La relación de 'representación indirecta' (que sigue siendo la base de nuestras *actuales* formas de gubernamentalidad falocrática) encuentra en este modelo fiduciario del do-ut-des su punto de anclaje e investimento fundamental. Todo el sostén del Estado *y* del Mercado se recentra sobre este punto de apoyo jurídico-contractual común (y encuentra en él su modelo y fórmula, su diagrama o esquema modulador)[19].

---

16 John Locke, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* (Madrid: Alianza, 1990), 84.

17 Thomas Hobbes, *Tratado sobre el Cuerpo* (Madrid: Trotta, 2000), 118.

18 Immanuel Kant, *Lecciones de Ética* (Barcelona: Crítica, 1988), 172.

19 En la tercera parte de su *Tratado de la Naturaleza Humana* (del año 1740) Hume llama 'esquema' al sistema total de relaciones existentes: «No es cada acto particular de justicia lo que resulta beneficioso para la sociedad, sino el esquema o

En virtud del 'contrato social', los ciudadanos entablan con sus 'representantes' del Estado una relación política cuya *forma* es jurídico-contractual y fiduciaria. Pero ocurre que, en esencia, esta forma jurídico-contractual y fiduciaria es exactamente la misma *forma de relación* (captura) que lxs trabajadores o productorxs sociales estamos condenadxs a entablar en el Mercado: *do ut des, do ut facias, facio ut des, y facio ut facias* (doy para que des, doy para que hagas, hago para que des, hago para que hagas). Continuidad de un mismo maquinismo atravesando todo el cuerpo social: el diagrama de relaciones de poder *falocrático patriarcal,* basado en relaciones de poder verticales, disimétricas y jerárquicas —en términos de mando y obediencia, dirección y ejecución, dirigentes y dirigidxs, gobernantes y gobernadxs, activxs y pasivxs— encuentra su justificación en una dinámica de "intercambios recíprocos" (de votos, de servicios, de mercancías/fetiches, de derechos, de fuerzas de trabajo, de cuerpos, sexos/sexualidades, órganos, úteros, óvulos, espermas, placeres, etc.).

Pero esta dinámica de intercambios recíprocos, por su forma jurídico-contractual y fiduciaria *de aparición,* encubre (a la vez que las modula) las desigualdades y violencias de base (pre-existentes) propias del sistema patriarcal. Así, la Ley y el Derecho son elevados por los filósofos modernos al status de *fetiches* a los que hemos de aferrarnos (investir o catectizar) libidinalmente si es que queremos devenir *auténticxs* sujetxs sociales: «el fetiche es el objeto natural de la conciencia social como 'sentido común' o reconocimiento del 'valor'» (*le fétiche est l'objet naturel de la conscience sociale comme 'sens commun' ou récognition de 'valeur'*)[20].

sistema total» (*every particular act of justice is not beneficial to society, but the whole scheme or system*) (1984: 826).

[20] Gilles Deleuze, *Diferencia y Repetición* (Bs. As.: Amorrortu, 2002), 313-14.

Hobbes expresa esta economía de las relaciones de tipo do-ut-des en *De Cive* (1642), cuando describe la relación que instituye el contrato de soberanía estatal:

> «Es como si cada uno dijera: "Renuncio a *mi* derecho por *tu* bien, y se lo doy al pueblo, a condición de que también tú renuncies a *tu* derecho para bien *mío*"»[21].

La filosofía jurídico-contractual nos haba así: "Celebrado el contrato recuperamos (dentro del marco de una sociedad civil estatal) lo que previamente entregamos: *nos sujetamos* voluntaria y consentidamente a un poder erigido como Soberano/Estado, y, en ese mismo instante, *nos liberamos* (recuperamos con ello nuestra libertad)". Recuperamos *a posteriori* lo que invertimos *a priori:* en este negocio no hay riesgo, a condición de que todos arriesguen (o al menos la mayoría).

Cien años después que Hobbes, la *Enciclopedia* (1750-1765) todavía define al orden social estatal como «un intercambio recíproco y perpetuo de servicios y buenas acciones», en donde todos están «dispuestos por igual a dar y a recibir»[22]. En *El contrato social* (1762), donde Rousseau busca establecer los principios del Derecho político, el do-ut-des se constituye en un axioma estatal, en la divisa propia del 'contrato' social: «dándose cada uno a todos, no se da a nadie»[23]; pero ese 'todos' es siempre una 'mayoría' (pues no conviene que todos ejerzan, efectivamente, la soberanía), del mismo modo que el 'no se dan a nadie' se convierte irremediablemente en un 'se dan a *algunos*' (pues siempre acabamos sometiéndonos a otros). Lo mismo en Hegel, que si bien no coloca un 'contrato originario' como el origen del

---

[21] Thomas Hobbes, *De Cive*, 147.

[22] Diderot/D'Alambert, *Artículos políticos de la Enciclopedia* (Bs. As., Tecnos/Altaya, 1998), 208-209. Recordemos que la *Enciclopedia* fue publicada, con intermitencias de censura, entre 1750-1765.

[23] Jean J. Rousseau, *El contrato social* (Bs. As.: Tecnos/Altaya, 1993), 15.

Estado, sin embargo considera que el contrato, como *forma* o modo de relación humana, inaugura un tipo de relación jurídico-contractual en la que «cada uno, con su voluntad y la del otro, *deja de ser* propietario, lo *sigue siendo,* y lo *deviene*»[24].

Pero, ¿cómo justifican los filósofos modernos esta supuesta *necesidad* de ceder o transferir (do) nuestro poder/autoridad *concretos* a unos 'representantes', con el fin de que ellos nos garanticen como contrapartida (ut-des) toda una serie de Derechos *formales,* como la paz social (seguridad), el derecho al trabajo (asalariado), vivienda (derecho de propiedad), salud, vida, educación, etc.? ¿Por qué no podemos nosotrxs, *por nosotrxs mismxs* (sin representantes indirectos), ejercer un poder y una autoridad colectivos? ¿Por qué *transferir*? ¿Por qué no mejor el auto-gobierno, la auto-gestión y la auto-administración colectiva, horizontal, comunal y confederada (democracia directa)?

Respuesta que todos los filósofos nos dan en bloque: porque la 'multitud' es ignorante, y sólo puede tener criterio para discernir a quién votar (criterio de elección), pero no qué y cómo gestionar (criterio de ejecución y gobierno). Régimen de obediencia pasiva.

Es la vieja historia del Patriarcado: para acceder al ejercicio de alguno de los poderes estatales "hay que saber", es decir, hay que poseer la «ciencia real de Estado» (*«science majeure ou royale»* o *«science royale d'Etat»*)[25], a la que Hobbes llama «filosofía civil» (*«Civil Philosophy»*), y que él dice haber descubierto[26] . En el *Behemoth* (1668) Hobbes dice que «para el gobierno de un Estado [*the government of a Commonwealth*] no bastan ni ingenio, ni prudencia, ni diligencia, si faltan reglas infalibles, así como la

[24] Georg W.F. Hegel, *Filosofía del Derecho,* §74.

[25] Guattari/Deleuze, *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie* (París: Les Édit. de Minuit, 1980), 138; 450; 452.

[26] Thomas Hobbes, *Tratado sobre el Cuerpo,* 30. Original: (London: John Ed., 1839), IX.

verdadera ciencia de la equidad y la justicia [*without infallible rules and the true science of equity and justice*]». Esa 'ciencia real de Estado debe construirse «sobre principios claros y seguros [*sure and clear principles*], y ha de ser aprendida mediante un estudio profundo y cuidadoso», y de esos «principios evidentes» (*evident principles*) se deben «derivar las reglas necesarias de la justicia» (*necessary rules of justice*)[27]. En una carta a Thomas Burnett (de 1701), Leibniz le decía que «el fin de la 'ciencia política', en lo que se refiere a la *doctrina de las formas* de las repúblicas, debe ser el hacer que florezca *el imperio de la razón*»[28]. Encontramos la misma divisa en Emmanuel-Joseph Sieyès, que fue (como Condorcet y cía.) uno de los teóricos franceses implicados en la redacción de los proyectos constitucionales y en los llamados 'Derechos del Hombre y del Ciudadano': «razonemos fríamente» (*raisonnons froidement*), porque «sin la menor duda, el movimiento hacia la *libertad* devendrá asimismo movimiento hacia la *razón*»[29]. Precisamente, en una carta a su amigo Etienne Dumont el abate Sieyès le decía: «La 'ciencia política' es una ciencia que creo haber completado» (*La 'science politique' c'est une science que je crois avoir achevée*)[30]. Y en 1789 decía que en sus propios análisis y propuestas a la Asamblea él seguía los 'principios' que conforman la ciencia social, o la 'ciencia del orden social' (*les principes qui forment la science sociale ou la science de l'odre sociale*), pero también confiesa que «la verdadera 'ciencia del Estado' es, por cierto, reciente» (*la*

[27] Thomas Hobbes, *Behemoth, o el Parlamento Largo* (Madrid: Tecnos, 1992), 92; 206-207.

[28] Gottfried W. Leibniz, *Escritos de filosofía jurídica y política* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2001), 183.

[29] Emmanuel-Joseph Sieyès, "Ideas sobre los medios de actuación de que podrán disponer los 'representantes' de Francia en 1789" (1788-89), en: *El Tercer Estado y otros escritos* (Madrid: Espasa Calpe, 1991), 86; 38-39. Original: (París: Éditeur non identifié [facsímil], 1789).

[30] *Op. cit.*, 13.

véritable 'science de l'État' ne date pas de loin)[31]. En 1821 Hegel pretende fundar la verdadera «ciencia filosófica del Estado» (*Philosophischer Wissenschaft des Staats*)[32], cuyo objetivo es dar con «la esencia de la Legislación y del Gobierno» (*das Wesen der Gesetzgebung und Regierung*)[33]. También Schlegel afirma que la Política es, en el sentido kantiano del término, «una 'ciencia práctica' [*eine praktische Wissenschaft*] cuyo objeto es *la relación* de los individuos y las especies que son "prácticos"»[34].

Los filósofos modernos (ilustrados e idealistas) reactivan la vieja tarea platónica *y* cristiana: fundar y apuntalar una ciencia de Estado y, con ella, las bases de toda verdadera y racional sociedad de amigos, hermanos, y camaradas[35]. A propósito de la ciencia de Estado, Foucault decía: «sobre este problema específico conviene mencionar la afirmación de Marx en el sentido de que la Economía era inglesa, la Política francesa, y la Filosofía alemana, pues fue en Alemania donde se formó en el siglo XVIII (mucho antes que en Francia e Inglaterra) lo que puede denominarse 'ciencia del Estado'; el concepto de *Staatswissenschaft* es producto de Alemania»[36].

---

31 Emmanuel-Joseph Sieyès, "¿Qué es el Tercer Estado?" (1789) (Madrid: Espasa Calpe, 1991), 180-181; 207. Original: (París: Société de l'Histoire de la Révolution française, 1888).

32 Georg W.F. Hegel, *Filosofía del Derecho*, 19. Original: (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1911), 10.

33 Georg W.F. Hegel, "A propósito de la reforma electoral en Inglaterra" (1831), en: *Dos escritos políticos* (México: Univ. Autónoma de Puebla, 1987), 126. Original: (Hamburg: Félix Meiner Verlag, 1997), 443-490.

34 Friedrich Schlegel, *Ensayo sobre...*, 40.

35 Es Platón quien habla de la «ciencia real» en el *Político* (Barcelona: Gredos, 1988), 259a-b. En su *Historia de la sexualidad 4*, Foucault nos recuerda la frase de Gregorio Nacianceno (siglo IV d.C.): «Me parece que dirigir al hombre, ese animal tan variado y cambiante, es el arte [*tékhne*] de las artes, la ciencia [*episteme*] de las ciencias».

36 Michel Foucault, "Historia de la medicalización" (1974, en Brasil), en: *La vida de los hombres infames* (Bs. As.: Altamira, 1996), 88.

Separar y escindir a las personas/sujetos, dividiéndonos en activos y pasivos (superiores e inferiores, directores y ejecutores, gobernantes y gobernados) es para todos los filósofos una absoluta necesidad *a priori*. Acto seguido, dirán que únicamente "los que saben", los "profesionales", son los auténticos pretendientes a 'representantes del pueblo' (que pueden gobernar recta y correctamente); es con ellos con quienes hay que entrar en una relación fiduciaria jurídico-contractual:

> «Son muy pocos los que en una gran asamblea de hombres entienden de estas cosas, al estar en su mayoría mal preparados, por no decir que son totalmente *incapaces*; ¿en qué podrían esos consejeros contribuir con sus impertinentes opiniones, como no sea creando meros obstáculos e impedimentos?»[37].

Saber es poder: para Hegel, la ciencia filosófica de Estado —que naturalmente no todos poseen ni son capaces de poseer (como por ejemplo, las mujeres)— sirve para poder filtrar a los «falsos hermanos y amigos del pueblo» (*die falschen Brüder und Freunde*)[38]; cosa que ya había afirmado Sieyès (1789), cuando la utilizaba para discernir entre «los amigos y los enemigos de la nación» (*les amis et ennemis de la Nation*)[39]. Así, la ciencia real de Estado (con su concepto de persona/sujeto) es el chivo expiatorio de saber-poder detrás del cual se van a parapetar todos los filósofos modernos para poder *identificar* a la democracia directa y radical con la «anarquía» (y la «oclocracia»). Pero por 'anarquía' entienden algo muy banal: ausencia de ley y orden (caos), desorden económico-social, rechazo obstinado a toda forma de organización, espontaneísmo, negación de la política, retorno al 'buen salvaje', y demás fantasmagorías. Organizar todas las prácticas, todos los trabajos, todas las relaciones sociales (de

[37] Thomas Hobbes, *Tratado sobre el Cuerpo*, 183.

[38] Georg W.F. Hegel, *Filosofía del Derecho*, pág. 19

[39] Emmanuel-Joseph Sieyès, *Ideas…*, 41.

producción, re-producción, distribución y consumo) sin representantes indirectos, sin figuras de autoridad y dirigismo, es decir, sin gobernantes y funcionarios "profesionales", sin jefes ni patrones, sin posiciones verticales disimétricas y jerárquicas, se les aparece a todos los filósofos modernos (incluso *después* de la Revolución Francesa) como el fin de la civilización, el retorno al "estado salvaje".

La ciencia real de Estado tiene su reverso negativo: no vivir en una sociedad estatal, no vivir bajo relaciones contractuales y "consentidas" de mando/obediencia (dominación), es sinónimo de no-humanidad. El propio Schelling decía (en 1803) que la única Historia verdadera es la que nos conduce a la demostración de la necesidad del Estado:

> «como 'objeto' de la Historia, en su sentido más estricto, designamos la formación de un organismo social que realiza la libertad, o sea, del Estado. Existe una '*ciencia del Estado*', como existe necesariamente una ciencia de la naturaleza. Su idea tampoco puede ser tomada de la *experiencia,* ya que ésta más bien debe aparecer aquí como *creada según Ideas* (y el Estado debe aparecer como obra de arte)»[40].

Si la democracia radical, directa y colectiva es impugnada en bloque, es porque según los filósofos modernos en ella *cualquiera* podría ser potencialmente 'señor' o 'jefe', y a la vez, *nadie* lo sería por demasiado tiempo (porque según ellos eso no duraría ni dos días).

Hume mismo afirma que la República romana «cayó en la anarquía» (a punto tal que hasta los esclavos se rebelaban armados) precisamente porque daba demasiadas prerrogativas al pueblo: «tales son los efectos de la democracia sin un cuerpo de 'representantes'». Sin representantes verticales, disimétricos y

40 Friedrich Schelling, *Lecciones sobre el método de los estudios académicos* (Bs. As.: Losada, 1965), 104.

jerárquicos, es imposible todo Gobierno y todo Estado: «La verdad es que no hay acontecimiento más terrible que la total desaparición del Gobierno [*a total dissolution of Government*], porque deja en libertad a la multitud [*multitude*], y hace depender la Constitución o elección de un nuevo régimen [*new establishment*] de una gran 'parte' de la población (pues *nunca* llegarán a intervenir 'todos')». Una vez más, nos topamos con la vieja canción: la participación y el ejercicio positivo y activo del poder (deliberación, organización, planificación, experimentación, ejecución, rectificación, etc.) jamás deberán ser *literalmente* una potestad de 'todxs'. Si algo así ocurriera, dice Hume, «invadiría a la sociedad una total anarquía [*a total anarchy*] y no quedaría un gobierno en pie»[41].

Montesquieu, paladín de la "división de poderes", decía en *El espíritu de las leyes* (1735) que el pueblo no *puede* ni *debe* auto-dirigirse y auto-gobernarse; al contrario: «es esencial determinar el número de ciudadanos que deben formar las asambleas». Pero ocurre que los que sí son ciudadanos y sí pueden participar en la asamblea, no necesariamente tienen la capacidad (el "saber" o la "ciencia") para tomar decisiones y gestionar. Con lo cual, una vez más, los ciudadanos deben necesariamente nombrar ministros y magistrados (representantes) que se encarguen de los asuntos "complejos", y de todos aquellos problemas fundamentales que se le escapan al populacho: «el pueblo *necesita que lo guie* un consejo o senado». Necesidad de guías y pastores: la gubernamentalidad estatal es falocrático-pastoral. De modo que para Montesquieu hay un doble filtro: el primer filtro divide entre ciudadanos y no-ciudadanos (donde el sexo/sexualidad, la propiedad privada, la raza/etnia, y la edad, las capacidades psico-físicas, etc., funcionan como parámetros de selección y filtrado primigenios); sobre esta base, el segundo filtro divide entre ciudadanos "capaces" e

41 David Hume, *Ensayos políticos* (Madrid: Tecnos, 1987), 10; 102; 107.

“incapaces” respecto a los asuntos del gobierno. ¿Por qué? Por las mismas razones que ya había dado Hobbes cien años antes (1642): porque «del mismo modo que la mayoría de los ciudadanos que tienen suficiencia para *elegir,* no la tienen para *ser elegidos,* el pueblo, que tiene capacidad suficiente para darse cuenta de la gestión de los demás, no está capacitado para llevar la gestión *por sí mismo*»[42]. En 1789 Sieyès va a imponer y apuntalar filosófico-jurídicamente la milenaria división entre ciudadanos ‘activos’ y ‘pasivos’ tanto en *¿Qué es el Tercer Estado?* (1789), como en *Ideas sobre los medios de actuación de que podrán disponer los ‘representantes’ de Francia en 1789.*

Todos coinciden con Montesquieu en que si la democracia no es representativa, entonces es anarquía: la democracia directa, al postular una «igualdad extremada», socaba las bases mismas de República, es decir, socaba la división disimétrica y jerárquica entre los ‘sujetos jurídicos’, socava la división (económica, social, y sexual) en términos de dirigentes y dirigidos, gobernantes y gobernados, directores y ejecutores, propietarios y no-propietarios (activos/pasivos):

> «El principio de la Democracia se corrompe no sólo cuando se pierde el sentido de la ‘igualdad’, sino también cuando se adquiere el sentido de la ‘igualdad extremada’, y cuando cada uno quiere ser *igual* que aquellos a quienes escogió para gobernar. A partir de ese momento, el pueblo ya no podrá soportar el poder que él mismo confía a otros, y *querrá hacer todo por sí mismo, deliberar y ejecutar* en lugar del senado y de los magistrados, y despojar de sus funciones a todos los jueces.
>
> En estas condiciones, la virtud de la República deja de existir. El pueblo, al querer ejercer las funciones de los magistrados, deja de respetarlos; [...] no se tienen consideraciones para con los senadores ni para con los ancianos. Y si no se respeta a los *ancianos,* tampoco se respetará a los *padres,* no se tendrá deferencia para con

42 Montesquieu, *El espíritu de las leyes* (Madrid: Tecnos, 2000), 12-13.

los *maridos*, ni sumisión para con los *amos*. [...] Las mujeres, los niños, los esclavos *no tendrán sumisión ante nadie*. Y las buenas costumbres, el amor al orden y la virtud desaparecerán.

[...] El verdadero espíritu de la 'igualdad' está tan alejado del espíritu de la igualdad extrema como el cielo lo está de la tierra. El primero no consiste en ordenar las cosas de tal modo *que todos manden*, o que nadie sea mandado, sino en obedecer y mandar a sus 'iguales'. *No se trata de no tener un dueño, sino de tener por dueños sólo a los 'iguales'*»[43].

Incluso la *Enciclopedia* francesa, que pretendía ilustrar al pueblo, coincide en este punto: es conveniente que el 'pueblo llano' sólo se limite *a votar* (magistrados, legisladores y presidentes)[44], y que el Estado sea gobernado y las decisiones sean tomadas por aquellos ciudadanos que poseen el saber necesario y la forma de saber necesario. En la entrada «Poder» se afirma que el objetivo del Gobierno es «prevenir la anarquía»[45], y en la entrada «Democracia» (escrita por el caballero Louis de Jacourt) se afirma que ésta se corrompe cuando degeneran el *amor* a las leyes y a la patria, y «cuando el trabajo y los deberes son considerados como penas». En la misma línea, Jacourt afirma que la democracia extrema destruye al espíritu de la verdadera democracia porque

«cada uno quiere ser *igual* a aquel a quien ha elegido para mandarle: es entonces cuando el pueblo, no pudiendo soportar el poder que él ha confiado, quiere hacerlo todo *por sí mismo*, deliberar en lugar del senado, ejecutar las leyes en lugar de los magistrados, y despojar de sus funciones a todos los jueces»[46].

---

43 *Ibid.*, 79-80.

44 Pero nunca, ni siquiera en la democracia intitulada 'representativa, republicana y federal', los ciudadanos están autorizados a votar (elegir) ni a los Jueces, ni a los fiscales, ni a ningún integrante del Poder Judicial; situación que se repite con muchos otros poderes e instituciones existentes.

45 Diderot/D'Alambert, *Enciclopedia*, 144.

46 *Ibid.*, 29.

A este abuso Jacourt lo llama «oclocracia»; donde *ókhlos* significa: muchedumbre desordenada, turba, pueblo, plebe, populacho. Cuando se da este abuso, «no hay amor al orden ni a las costumbres ni a la virtud».

El pueblo llano (o *common people*, como lo llama Hobbes); los muchos, la multitud (*the many* o *the multitude*, como también lo llama Hume); los más, el vulgo, la multitud, la masa (o *die Vielen/Pöbel/Menge/Masse*, como lo llaman Kant, Fichte, Hegel y Schlegel), es convertida en el chivo expiatorio universal. Y dentro de esta 'multitud' ninguneada y vilipendiada en bloque, las mujeres se llevan siempre la peor parte y las mayores violencias[47].

He aquí el doble atolladero (*double bind*) que el sistema representativo produce. Por un lado, los filósofos y juristas caracterizan al pueblo como ignorante, bruto, incapaz de discernir racionalmente lo verdadero de lo aparente, lo justo de lo injusto; como pasional y caprichoso, porque sólo se complace en la persecución de sus intereses inmediatos y privados, siendo esta situación de 'inmediatez' la que lo torna *incapaz* de ascender, *por sí mismo* (o sea sin mediadores/tutores), hacia los intereses más universales y absolutos. Masa totalmente informe y maleable, para todos los filósofos modernos 'la plebe' siempre acaba (sin siquiera darse cuenta) encumbrando a cualquier pequeño-tirano fascinador

[47] De allí los escritos y las luchas de Olympe de Gauges (Marie Gouze), guillotinada en noviembre de 1793 por el jacobinismo, de Théroigne de Méricourt, Claire Lecombe, Mademoiselle Jodin, entre muchas otras. Las mujeres hacían proliferar periódicos de mujeres (como el *Etrennes Nationales des Dames*), así como *cahiers des doléances* (cuadernos de quejas), y todo tipo de peticiones y reivindicaciones frente a la Asamblea (compuesta por varones), así como hacían proliferar sus propios grupos. Carol Pateman decía en 1988 que «desde fines del siglo XVII las feministas han advertido que casi todos los teóricos políticos, de hecho, han sostenido explícita o tácitamente el *Derecho patriarcal*» (cf. *El 'contrato sexual'* (Barcelona: Ánthropos, 1995), 31). Cf. asimismo, Sheila Rowbothan [1973] (1980) y Daniel Guérin [1946/1968] (2011).

y seductor, a cualquier caudillo, o a cualquier hábil demagogo y sofista: el pueblo siempre cava su propia tumba. Pero por otro lado, los filósofos esperan todo de él, cargan todas las tintas de la responsabilidad sobre él: el pueblo *debe* ser virtuoso, amar a la patria, al soberano y a las leyes, *debe* dedicarse a trabajar y contribuir al bien común (trabajar, consumir, y pagar impuestos), *debe* cumplir con todos los deberes y obligaciones de la moralidad y la eticidad, *debe* hacer un «uso público» de la razón (de la capacidad crítica) diferente al «uso privado» de la misma, y en fin, *debe* someterse con *disciplina* y *obediencia* alegre ante sus autoridades, magistrados, jueces, policías, militares, patrones, jefes de corporaciones y de gremios, y representantes o actores varios, etc. Siempre queda atascado a mitad de camino entre un *defecto* (poca razón y prudencia) y un *exceso* (mucha pasión y ambición).

En el *Contrato social* (1762) Rousseau ya había identificado también la anarquía con la oclocracia: «cuando el Estado se disuelve, el abuso del gobierno (cualquiera que sea) toma el nombre común de 'anarquía'», y entonces, «podemos decir que la democracia degenera en oclocracia»[48]; ocurre que en ese caso, «los súbditos rehúsan obedecer, el desorden sucede a la regla, la fuerza y la voluntad no obran ya de concierto, y el Estado, disuelto, cae así en el despotismo o en la anarquía»[49].

Como vemos, hay un Doble Caos que todos los filósofos y políticos ansían conjurar con su teoría jurídico-contractual: el caos que ocurre y se fermenta *por arriba* (el despotismo y la tiranía de los *poderosos*) y el caos que ocurre y se fermenta *por abajo* (la oclocracia o democracia 'extremada' o anarquía de los *cualquieras*). Edmund Burke, que fue un pro-monárquico enemigo acérrimo de la Ilustración y de la Revolución Francesa desde el primer momento (como Malthus o Joseph de Maistre), utiliza en 1790 la

48 Jean J. Rousseau, *El contrato social*, 86.
49 *Ibid.*, 57.

misma grilla conceptual que los enemigos de la monarquía y del feudalismo cuando afirma que su filosofía se opone por igual a toda «*monarchical or democratic tyranny*», es decir, tanto a la tiranía monárquica (despotismo) como a la tiranía democrática (oclocracia); esta última *tyranny* es para Burke la que encarnan «los nuevos fanáticos del poder popular arbitrario» (*new fanatics of popular arbitrary power*), que creen que la 'elección popular' es la única «fuente legal» de toda «autoridad» (*that a popular election is the sole lawful source of authority*), y que son quienes instauraron «la anarquía civil y militar convirtiéndola en Constitución del reino», con la que pretenden «mantener en obediencia sumisa a un pueblo anárquico [*an anarchic people*] mediante un ejército anárquico»[50].

En la *Metafísica de las costumbres* (1797) Kant no sólo identifica a la democracia directa o 'extrema' con su degeneración (la oclocracia), sino que además veda al pueblo el derecho a la insurrección y a la rebelión. Para Kant, en una democracia representativa o indirecta «se trata de unificar primero la voluntad de todos para, desde ahí, formar *un* 'pueblo'; luego, la de los ciudadanos, para formar *una* 'comunidad'; y después, poner *a la cabeza* de esa comunidad al Soberano, que es esta 'voluntad' *unida* en sí misma». Esta es su *forma* correcta, mientras que su «falsificación», es aquella que es realizada «por hombres poderosos, no legitimados, que se imponen por la fuerza» (cosa que para Kant ocurre «en la oligarquía y la oclocracia)». Y entonces, todo intento de «cambiar por la fuerza [*Gewalt*] la Constitución actualmente existente es algo punible». Acto criminal. ¿Por qué? «Porque sería el pueblo [*Volk*] quien realizaría tal cambio, *amotinándose* [*Meuterei*] para ello, y no la legislación». En otras palabras, «la insurrección (bajo una Constitución ya

50 Edmund Burke, "Reflexiones sobre la Revolución Francesa" (México: FCE, 1984), 111; 62; 74; 238. Original: (Indianáplis: Liberty Fund, 1999).

existente) es una *subversión* [*Umsturz*] de todas las relaciones jurídico-civiles y, por tanto, de todo Derecho, es decir, no supone un *cambio* en la constitución sino su *disolución*»[51]. Todo intento de crear nuevas formas de organización (nuevas relaciones, prácticas e instituciones) es un crimen de lesa majestad:

> «Contra la suprema autoridad legisladora del Estado no hay, por tanto, *resistencia* legítima del pueblo; porque sólo la *sumisión* a su voluntad universalmente legisladora posibilita un 'estado jurídico'; por tanto, no hay ningún 'derecho de sedición' [*Aufstandes*] (*seditio*), aún menos 'de rebelión' [*Aufruhrs*] (*rebellio*). [...] Por tanto, un cambio en una Constitución política (defectuosa), que bien puede ser necesario a veces, sólo puede ser introducido por el soberano mismo mediante *reforma*, pero no por el pueblo, por consiguiente, no por *revolución* [*aber nicht vom Volk, mithin durch Revolution*]. Y si se produce, sólo puede afectar al poder ejecutivo, no al legislativo. [...] No está permitida la resistencia *activa* del pueblo arbitrariamente unido para forzar al gobierno a una determinada acción (por tanto, para realizar él mismo un acto de poder ejecutivo), sino sólo la resistencia *negativa*, es decir, la negativa del pueblo (en el Parlamento)»[52].

En su opúsculo titulado *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?* (1784), texto anterior a la Revolución Francesa, pero posterior a la Revolución Inglesa —y a numerosas guerras de independencia (como la de EE.UU en 1776)—, Kant ya decía: «Quizá mediante una revolución sea posible derrocar el

51 Immanuel Kant, *La metafísica de las costumbres* (Madrid: Tecnos, 2009), 177-178. Original: *Grundlegung zur Metaphisik der Sitten* (Berlin: Verlag von L. Heimann, 1870).

52 *Ibid.*, 178; 151; 153-54.

Despotismo *personal* (económica o política), pero nunca se consigue *la verdadera reforma* de la 'manera de pensar'; más bien ocurrirá que nuevos prejuicios (en lugar de los antiguos), servirán de riendas para *conducir* a la masa *carente* de pensamiento». Pero acto seguido, Kant plantea que esa "verdadera reforma" —la reforma en la manera "de pensar" (o sea, en los espíritus o 'Ideas')— sólo puede conseguirse por un único camino: la libertad del pensamiento, o sea, el libre 'uso público' de la razón[53].

Así, una revolución *social y política,* según Kant, no transformaría jamás las cosas en un sentido realmente emancipatorio si primero —como condición previa fundamental y esencial— no se cambian "las cabezas" o "la conciencia" de lo que él llama el gran tropel de gente (la multitud, los más). Lo que hay que lograr, dice Kant en otro texto del mismo año, es que más allá de todas las revoluciones sociales que se den, se logre «un ordenamiento óptimo de la Constitución civil interior», siendo ésta la única manera de erigir una especie de Estado-Autómata: «erigir un 'estado' que, análogo a un ser común civil, se pueda mantener a sí mismo como un *autómata*». Pero el proceso de instauración o de institución de este 'Estado Autómata' no será nunca producto del capricho humano, del azar, de la casualidad, sino del famoso «Plan de la Naturaleza», que ese «hilo conductor» que gusta de «conducir *por grados* a nuestra especie desde el plano de 'animalidad' más bajo hasta el nivel máximo de la 'humanidad'». Si miramos bien la historia de las revoluciones y las guerras entre Estados, nos dice Kant, «se descubrirá un curso *regular* de mejoramiento de la 'constitución estatal' en ésta nuestra

53 Immanuel Kant, "Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración? (Madrid: Tecnos, 1989), 19.

parte del mundo (que, verosímilmente, algún día dará Leyes a las otras partes del mundo)»[54].

Años después (en 1798) Kant retoma el problema de la revolución pero esta vez sí en torno a la ya acontecida Revolución Francesa, en su texto titulado *Si el género humano se halla en progreso constante hacia lo mejor*. Allí considera a la Revolución Francesa como la revolución de un pueblo lleno de espíritu: «Esta revolución de un pueblo lleno de espíritu (que estamos presenciando en nuestros días) puede triunfar o fracasar, puede acumular tal cantidad de *miseria* y de *crueldad* que un hombre honrado, si tuviera la posibilidad de llevarla a cabo una segunda vez con éxito, *jamás se decidiría a repetir* un experimento tan costoso. Y, sin embargo, esta revolución, digo yo, encuentra en el ánimo de todos los espectadores (que no están complicados en el juego) una participación de su deseo, rayana en el *entusiasmo*». Pero, acto seguido, nos aclara (advierte) muy convenientemente que «el verdadero *entusiasmo* hace siempre referencia a lo *ideal,* a lo moral *puro,* esto es, *al concepto del Derecho*»[55]. No es un entusiasmo por la *acción directa,* por la creación de *nuevas formas de organización,* por la participación *activa, directa* y *permanente* de todxs; nada de eso, sino que es un entusiasmo … por la Ley y el Derecho.

Conclusión: no es la revolución social y política, sino el desarrollo progresivo, graduado (dosificado) y reformista de la Ley & el Orden lo que nos da muestras de que la razón pura y las luces se imponen en la Historia:

> «Aquello que nos muestra a la razón como *pura* y, al mismo tiempo, en virtud de su gran influencia, que hace época, como *deber* reconocido por el alma de los seres humanos, […] no es el

[54] Immanuel Kant, "Idea de una Historia Universal en sentido cosmopolita" (México: FCE, 1985), 54; 62.

[55] Immanuel Kant, "Si el género humano se halla en progreso constante hacia lo mejor" (México: FCE, 1985), 105-107.

fenómeno de una *revolución,* sino (como dice el señor Erhard) de la *evolución* de una Constitución *jus-naturalista,* que no se conquista entre luchas salvajes —puesto que la guerra de dentro y la de fuera destruye todos los *estatutos* existentes— pero que nos lleva a empeñarnos por una constitución que no es guerrera, a saber, la 'constitución republicana'; la cual puede serlo por la *forma del Estado,* y también por sólo el *modo de gobernar,* por la unidad del jefe supremo (el monarca), rigiendo el Estado por leyes análogas a las que un pueblo se daría a sí mismo según principios universales de derecho»[56].

Por su parte, también Fichte afirma en la misma época que la democracia directa es la forma de organización más perniciosa, puesto que la comunidad (*Gemeine*) no puede ejercer nunca *por sí misma* el poder público, ya que eso equivaldría a ser su propio juez, lo cual es imposible (y además, ya se ha dado por descontado que la plebe *no tiene criterio* suficiente):

«El pueblo mismo no debe ejercer por sí mismo el 'poder ejecutivo', sino que tiene que transferirlo y, por consiguiente, la Democracia, en el significado verdadero y propio del término, es una constitución por completo *contraria* al Derecho. [...] Una constitución democrática (en el significado más verdadero y propio del término) sería la más insegura de todas las que podrían existir, porque no sólo habría que temer continuamente las violencias de todos (como si se estuviera fuera del Estado), sino, de cuando en cuando, también *la cólera ciega de una masa exaltada,* que procedería de modo injusto en nombre de la ley»[57].

Fichte llama «democracia en sentido estricto» (*Demokratie im engeren Sinne*) a la democracia *representativa.* Es absolutamente

56 *Ibid,* 107-108.

57 Johann G. Fichte, *Fundamentos del Derecho Natural,* 229-30; 113.

necesario que la «multitud» (*die Menge*) esté representada según un esquema vertical y jerárquico: el dogmatismo de Fichte, al igual que el de Schlegel, declara «la absoluta necesidad de una representación» (*der absoluten Notwendigkeit einer Repräsentation*), puesto que «el poder del Estado tiene que ser *necesariamente transferido*, y no puede en absoluto permanecer en manos de la comunidad»[58].

Los *sans-culottes*, los *enragés*, las mujeres revolucionarias, los revolucionarios babuvistas (con su 'conjuración de los iguales'), y toda esa "masa informe" (el populacho) anárquico-comunizante que persistía (frente a los poderes centrales) con sus prácticas comunales, de acción y de representación directas, revocables, descentralizadoras pero confederadas (de ayuda mutua)[59], y que persistían con sus demandas, resistencias, luchas, sublevaciones, son para todos los filósofos modernos, incluido el republicano Schlegel (1796), la imagen del horror anti-social y anti-político:

> «Pero es en muchos casos *imposible* y en casi todos muy *desventajoso* el que la 'mayoría popular' en persona [*die Volksmehrheit in Person*] actúe políticamente. Muy oportunamente puede hacerse también a través de 'diputados' y 'comisarios' [*Deputierte und Kommissarien*]. De ahí el que la *representación política* sea un órgano imprescindible del republicanismo [*die politische Repräsentation allerdings ein unentbehrliches Organ des Republikanismus*]»[60].

En este ensayo sobre el republicanismo (1796), escrito en respuesta del ensayo de Kant *Hacia la paz perpetua* (1795), Schlegel afirma que el Despotismo (*despotischen Regierung*) puede ser de tres especies: tiránico, oligárquico, u oclorático (*tyrannisch, oligarchisch oder ochlokratisch*); siendo tiránico cuando lo rige un

[58] *Op. cit.*, 233; 231; 337.

[59] Cf. Daniel Guérin (2011) y Piotr Kropotkin (1976) para el papel de las 'comunas'. Cf. asimismo, Ilya Ehrenburg (2017).

[60] Friedrich Schlegel, *Ensayo sobre…*, 43.

individuo, oligárquico cuando lo rige un estamento (orden, cuerpo, casta), y oclocrático cuando lo rige «una masa» (*eine Masse*). La tiranía es el despotismo de uno, la oligarquía es el despotismo de la minoría sobre la mayoría, y la oclocracia es lo inverso:

> «La *oclocracia* es el despotismo de la 'mayoría' sobre la 'minoría' [*die Ochlokratie ist der Despotismus der Mehrheit über die Minorität*]. [...] Ella es, junto con la *tiranía* —pues los Nerones pueden hacer la competencia al sansculotismo [*sansculottismus*]— entre todas las deformaciones políticas el mayor *mal físico* [*das größte physische Übel*]»[61].

Como mucho Schlegel está dispuesto a aceptar una «dictadura» (*Diktatur*), pero sólo como un estado transitorio (*transitorischer Zustand*), y por un tiempo delimitado y predefinido de antemano; la Dictadura sólo puede existir de modo provisional, y bajo la condición de que esté avalada por el voto 'mayoritario', es decir, que sea una expresión subrogada de la 'voluntad general', puesto que «la voluntad de la mayoría debe valer como *subrogado* de la 'voluntad general'» (*der Wille der Mehrheit soll als Surrogat des allgemeinen Willens gelten*)[62].

Finalmente, si bien Schlegel afirma que la «anarquía» no es peor que el *despotismo* absoluto o tiránico —pues para él la anarquía «es sólo una negación de lo políticamente positivo», o sea, una negación del Estado, «mientras que aquél es una afirmación de lo políticamente negativo», o sea, una afirmación del «Anti-Estado» (*«Anti-staat»*)— ocurre, sin embargo, que es totalmente reprobable, precisamente porque se trata o bien de un *despotismo fluyente* (donde no hay nunca límites claros y predeterminados entre 'dominantes' y 'dominados'), o bien de una

[61] *Op. cit.*, 45.
[62] *Op. cit.*, 42.

inútil *revolución permanente.* Y Schlegel, como vimos, sólo acepta el despotismo o la dictadura transitoria y jerárquica:

> «La anarquía es o un *despotismo fluyente* [ein fließender Despotismus], en el que tanto 'lo personal' del poder dominante [das 'Personale' der herrschenden Macht], como los 'límites' de la masa dominada [die 'Grenzen' der beherrschten Masse] pueden cambiar constantemente; o bien una *inauténtica* y *permanente insurrección* [eine unechte und permanente Insurrektion], pues la auténtica y políticamente posible es necesariamente transitoria»[63].

Nada de auto-emancipación de lxs productorxs sociales por lxs productorxs sociales mismxs; y especialmente: nada de auto-organización y auto-emancipación de las mujeres con independencia y autonomía respecto de la Ley y la Norma falocrática existente (pues las mujeres, los niños y los siervos han nacido para obedecer y subsumirse). Nada de revolución permanente, nada de creación diferencial de nuevas formas de organización humana. Al contrario: el Estado siempre debe existir, pero debe ser representativo/republicano (*«der Staat soll sein, und soll republikanisch sein»*), es decir, vertical, disimétrico, jerárquico, indirecto.

Double bind esquizofrenizante: el do-ut-des que da origen a la forma-Estado es presentado como fruto de un consentimiento voluntario (contractual y fiduciario), *y a la vez,* como una obligación y una necesidad *sine qua non.*

El rostro de la organización y sublevación popular es temido y rechazado por todos los filósofos modernos porque para ellos todo levantamiento sólo puede conducir *necesariamente* a la anarquía despótico-dictatorial, al desorden, al desequilibrio, a la falta de 'harmonía' y de 'organicidad', ora por *arriba,* ora por *abajo*. Toda una posición de deseo.

---

[63] *Op. cit.,* 51.

A Kant (1793) este horror sublevante se le aparece con el rostro de Danton[64], y a Fichte (1806) con el de Napoleón deviniendo Rey, como a Hobbes (en el *Behemoth*) se le había aparecido ya bajo el rostro de Cromwell y de los presbiterianos demoníacos. Hegel, por su parte, amaba tanto a Napoleón[65] como despreciaba la posibilidad de que la 'plebe' devenga en 'populacho' insurrecto. Hegel dice: «No se trata sólo de que no reine el hambre, sino de que no surja el *populacho*». ¿En qué consiste esa *disposición* que convierte al 'pobre' en 'populacho'? Hegel enumera estos factores: «la caída de una gran masa por debajo de un cierto nivel *mínimo* de subsistencia (nivel *que se regula por sí solo* como el nivel necesario para un miembro de la sociedad)», sumado a la pérdida que esto trae «del *sentimiento* del derecho, de lo jurídico, y del honor de existir por la propia actividad y trabajo»; todo esto es lo que lleva «al surgimiento de la *plebe*»[66]. Y en su *Doctrina del derecho, los deberes y la religión para el curso elemental* (1810), destinado a los estudiantes, decía:

> «El tipo de una Constitución depende de si todos los ciudadanos (en cuanto son ciudadanos) participan en el gobierno. Tal constitución es una Democracia. La degeneración de la misma es la *oclocracia* (o el dominio del vulgo) [*die Herrschaft des Pöbels*], a saber, si aquella parte del pueblo que *no tiene* propiedad [*Eigentum*] y

64 Immanuel Kant, *Teoría y Praxis* (Bs. As.: Leviatán, 2005), 66.

65 Napoleón combina trinitariamente en una sola persona al profesor de Derecho, al político profesional, y… al militar de puño fuerte. En dos cartas (29/08/1807 y 29/04/1814) Hegel escribe a Niethammer: «Los príncipes alemanes no han comprendido aún la idea de una 'monarquía liberal', ni han buscado *realizarla*. Será necesario que Napoleón *organice* todo esto». Hegel incluso no sólo lo llama un «gran profesor de derecho constitucional», sino que lo considera «un gran genio trágico que se destruyó a sí mismo», aunque cayendo bajo el peso «de toda la masa de la mediocridad». Napoleón es para Hegel el modelo trágico del «gran individuo [que] debe darle a esa 'masa' *el derecho de hacer lo que hace,* precipitando así su propia caída» (traduzco de la edición inglesa de las cartas de Hegel: *The Letters* (Bloomington: Indiana Univ. Press, 1984),141; 307.

66 Georg W.F. Hegel, *Filosofía del Derecho*, 272; 274.

muestra *disposiciones contrarias* al Derecho [*unrechtlichen Gesinnungen*] aparta con violencia a los ciudadanos legítimos [*rechtlichen Bürger*] de los asuntos estatales»[67].

Diez años después sigue afirmando que la democracia sin representantes (directa, activa y colectiva) es una forma de democracia «desprovista de toda forma racional»[68]. La 'multitud' vulgar no puede ni *gobernar* por sí misma ni *legislar* por sí misma, puesto que

> «el pueblo (en la medida en que con esta palabra se designa una parte determinada de los miembros del Estado) expresa la parte que precisamente *no sabe lo que quiere.* Saber lo que se quiere, y más aún, saber lo que quiere la voluntad en y por sí, la razón, es el fruto de un conocimiento profundo que *no es justamente asunto del pueblo*. [...] En la representación de que "todos" deben tomar parte en los asuntos del Estado está también la suposición de que *todos entienden de estos asuntos,* afirmación que es tan absurda como frecuente oír pronunciarla»[69].

De la ignorancia supina en la que todos sumergen a la multitud, Hegel deduce la *necesidad* de los 'órganos intermedios', es decir, «mediadores» (los estamentos, clases y corporaciones) entre el pueblo y el Gobierno del Estado como tal (pues únicamente el Estado "sabe lo que quiere")[70]. Es más, es gracias a la existencia y la acción de esos órganos mediadores y representativos que el pueblo evita convertirse en una 'multitud' de átomos dispersos, «en un simple agregado», en un «opinar inorgánico» (en un opinar que habla desde el no-saber ni siquiera qué es lo que se quiere, porque

67 Georg W.F. Hegel, *Doctrina del derecho, los deberes y la religión para el curso elemental* (Bs. As.: Biblos, 2010), 81.

68 Georg W.F. Hegel, *Filosofía del Derecho*, 357.

69 *Ibid.*, 350; 358.

70 *Ibid.*, 300: «El Estado *sabe* por lo tanto qué quiere, y lo sabe en su universalidad, como algo *pensado*; por eso obra y actúa siguiendo fines sabidos, principios conocidos y leyes que no son sólo en sí, sino también para la conciencia».

desconoce la 'ciencia de Estado'). Gracias a los representantes intermediarios (a la jerarquía vertical estamental y corporativa) y a su 'sabiduría' (la ciencia del Estado), la sociedad deviene un todo *orgánico,* y allí, «en un sistema orgánico, la multitud hace prevalecer sus intereses de un modo que *se adecua* al Derecho y al Orden; si este medio no existe, la expresión de la masa será necesariamente *salvaje*»[71]. Justo como Kant, que como vimos rechazaba las «luchas salvajes». Marx tenía razón cuando en 1843 tachaba al sistema jurídico-político de Hegel como el imperio de la burocracia, donde se engañan tanto los que están arriba como los que estan abajo[72].

---

[71] *Ibid.*, 353. Cf. Hegel, *Doctrina del derecho,* 109: «El Estado aprehende [*faßt*] a la sociedad no sólo bajo relaciones jurídicas, sino que *media* [*vermittelt*], en cuanto un ser común moral verdaderamente superior, la unidad en costumbres, cultura y maneras universales de pensar y actuar (al ver y reconocer espiritualmente, cada uno en el otro, su universalidad)».

[72] Karl Marx, *Crítica de la filosofía del Estado en Hegel* (México: Grijalbo, 1968), 61. «La *burocracia* es el círculo del que nadie pude escaparse. Esta *jerarquía* es una jerarquía "del saber". La 'cabeza' remite a los círculos 'inferiores' la preocupación por comprender los detalles, y los inferiores *creen* que la cabeza es capaz de comprender lo general. Así, *se engañan mutuamente.* [...] En cuanto al burócrata tomado *individualmente,* la finalidad del Estado se hace su finalidad 'privada': es la *lucha por los puestos* más elevados; hay que "abrirse camino"...».

2. La *traición* de Foucault, Deleuze y Guattari a la democracia indirecta o representativa. Un problema *de organización* social *y* deseante

«Para mantenerse actualmente en el ritmo urbano y asegurar un nivel de vida satisfactorio, el individuo debe sobre-trabajar y sacrificar una gran parte de sus *relaciones sociales*. [...] Condición para que las personas vayan "de casa al trabajo y del trabajo a casa"»

(Guattari, año 1992).

La conexión entre la filosofía social y política *anti-estatalista y anti-capitalista* de Deleuze, Guattari y Foucault con la de Marx se encuentra sistemáticamente plasmada en las obras de los tres filósofos franceses tanto como sus reiteradas y constantes críticas al marxismo clásico e histórico (althusserismo, freudo-marxismo, lacanismo, marxismo-leninismo, maoísmo, etcéteras.), y desde una posición organizativa de tipo *anarquizante* o esquizo-analítica y nomadológica[73]. En nuestro análisis partimos de esta

[73] Cf. Martín Ch., *La presencia de Marx en Guattari-Deleuze* (Bs. As.: Rev. Nuevo Pensamiento, 2018). En cuanto a Foucault, decía en 1975: «Me sucede con frecuencia citar frases, conceptos, textos de Marx, pero sin sentirme *obligado* a adjuntar la pequeña pieza identificadora que consiste en hacer una cita de Marx, en poner cuidadosamente la referencia 'a pie de página' y acompañar la cita de una reflexión elogiosa. Mediaciones gracias a las cuales uno será considerado como alguien "que conoce a Marx", que reverencia a Marx, y se verá honrado por

complementariedad en el tratamiento de los problemas que aquí estudiamos, y en lo sucesivo veremos algunas de estas conexiones.

En *Pensamiento nómada* (1972), Deleuze nos dice:

> «Sabemos cuáles son los grandes instrumentos de 'codificación'. Las sociedades no cambian tanto (no disponen de infinitos medios de codificación); conocemos tres medios principales: la *Ley*, el *Contrato* y la *Institución*. [...] Y estos códigos florecen en nuestras burocracias»[74].

Unos años después, en el primer tomo de su *Historia de la sexualidad* (1976), Foucault plantea una crítica a la «concepción jurídica y formal» del sujeto, del sexo y del poder, y afirma que hay que «liberarse de esa *imagen*, es decir, del privilegio teórico de la 'Ley' y de la 'Soberanía', si se quiere realizar un análisis del poder según el juego *concreto e histórico* de sus procedimientos»[75]. Dos años después nos dice:

---

las revistas llamadas "marxistas". Yo cito a Marx sin decirlo, sin ponerlo entre comillas, y como no son capaces de reconocer los textos de Marx, paso por ser alguien que no cita a Marx. [...] Es *imposible* hacer historia actualmente sin utilizar una serie interminable de conceptos ligados *directa o indirectamente* al pensamiento de Marx, y sin situarse en un horizonte que ha sido descrito y definido por Marx. [...] Y es en el interior de este horizonte general definido y codificado por Marx que comienza la discusión con aquellos que van a declararse "marxistas", porque juegan esta especie de 'regla de juego' que no es la del marxismo, sino de la "comunistología", es decir, definida por los partidos comunistas que señalan la manera cómo "se debe" utilizar a Marx para ser, por ellos, declarado "marxista"» (Madrid: La Piqueta, 1992, 108-109).

74 Gilles Deleuze, *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)* (Valencia: Pre-textos, 2005), 322-23.

75 Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber* (Bs.As.: Siglo XXI, 2008), 87. Cf. Michel Foucault, "Las redes del poder", en: *Las redes del poder* (Bs. As.: Ed. Almagesto, 1996), 51-52. Aquí Foucault plantea que el psicoanálisis freudo-lacaniano también reproduce dicha concepción jurídica en el plano del deseo, porque identifica al deseo con la Ley, la falta, la castración, la prohibición, etc.

«No se trata de preguntarse si el poder es bueno o malo, legítimo o ilegítimo, algo relativo al Derecho o a la Moral, sino simplemente de intentar *eliminar de la pregunta por el poder la sobrecarga moral y jurídica*» (*le surcharge moral et juridique*)[76].

En su curso sobre Foucault del año 1986 Deleuze decía: «Hemos visto que Foucault, en todo *su* pensamiento y *su* teoría del poder, no se definía ciertamente como un autor que atribuyera gran importancia a la noción de *Ley*, ya que toda su concepción, incluso del poder, es independiente del concepto de 'Ley'»[77]. Hacer filosofía es combatir contra los poderes, sustrayéndose y traicionando constantemente (en la teoría y en la práctica) sus *formas* y *medios* de codificación. Lo contrario a montar una 'ciencia de Estado'.

Pero, ¿en qué sentido la Ley, las Instituciones, y el Contrato son instrumentos de codificación? En *Mil Mesetas* (1980) Guattari y Deleuze definen al 'contrato' —no sólo en cuanto mero instrumento jurídico sino además en tanto tipo y modo *de relación* social— como un mecanismo o dispositivo de poder que instaura una «perversión extrema» (*extrême perversion du contrat*), porque consigue que «el sujeto se encadene a sí mismo» (*se lier lui-même*), y por lo tanto, consigue que la sujeción y la dominación ocurran, también, «entre sí y sí mismo» (*entre soi et soi*), en virtud de una «integración jurídica» (*intégration juridique*)[78].

Ante la pregunta sobre cómo se emplazan las actuales formas y modos de sujeción y dominación social (*«l'assujettissement social»*) y las actuales formas de servidumbre maquínica y deseante (*«l'asservissement machinique»*), la respuesta que nos dan es:

[76] Michel Foucault, "La filosofía, analítica de la política", en: *Obras Esenciales. Tomo 3* (Barcelona: Paidós, 1999), 117. Original: *Dits et Écrits III* (1976-1979), 540.

[77] Gilles Deleuze, *La Subjetivación. Curso sobre Foucault. Tomo III* (Bs. As.: Cactus, 2014), 256.

[78] Guattari/Deleuze, *Mille Plateaux*, 575; 435. Trad. esp. (Valencia: Pre-Textos, 2012), 465; 360.

instaurando un *diagrama* de poder que *module* de modo permanente y cotidiano la integración (axiomatización o captura) de nuestras potencias creativas (productivas y reproductivas) dentro de un esquema de relaciones jurídico-contractuales y representativas, cuyo modelo es el esquema formal y abstracto de la Ley y del Contrato (supuestamente voluntario, consentido y libre), con su correlativa ficción de la relación de intercambio (do-ut-des):

> «El 'contrato' es una expresión *jurídica* cuyo resultado es la *sujeción*. [...] Incluso la sujeción no es más que una etapa para el momento fundamental del Estado (*captura civil o esclavitud maquínica*). Por supuesto, el Estado no es ni el espacio de la libertad, ni el agente de una servidumbre forzosa. ¿Habría, pues, que hablar de una servidumbre voluntaria (*servitude volontaire?*)»[79].

Esta es la sospecha que la contra-filosofía de Deleuze, Guattari y Foucault nos lanza: la democracia indirecta o representativa, ¿no supone un *modo de organización* (económico, social, sexual, y deseante) que nos entrampa y nos captura poniéndonos al servicio del sistema de producción y re-producción tanto como del sistema de consumo patriarcal-capitalista, y de todo su régimen de *valor* y de *sentido*?[80] Y si ello es así, si el Estado es efectivamente un «aparato de captura» (*«l'Etat comme appareil de capture»*) y un «modelo de realización» para la axiomática capitalista (*«l'Etat*

---

[79] *Ibid,* 575.

[80] Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía* (Barcelona: Anagrama, 1971), 10; 16: «El 'sentido' de una cosa es la relación entre esta cosa y la fuerza que la posee; el 'valor' de una cosa es la jerarquía de las fuerzas que se expresan en la cosa en tanto que fenómeno complejo. [...] Nunca encontraremos el «sentido» de algo (fenómeno humano, biológico o incluso físico), si no sabemos cuál es la *fuerza* que se apropia de la cosa, que la explota, que se apodera de ella o se expresa en ella. Un fenómeno no es una 'apariencia' ni tampoco una 'aparición', sino un signo, un «síntoma» que encuentra su 'sentido' *en una fuerza actual.* [...] Un mismo objeto, un mismo fenómeno *cambia de sentido de acuerdo con la fuerza que se apropia de él*».

devient modèle de réalisation pour l'axiomatique capitaliste»)[81], ¿no significa esto que la relación estatal de dirigismo y de representación indirecta (relación jurídico-contractual y fiduciaria) es una relación que *instituye* nuestra propia explotación y alienación?

Tenemos que elucidar cuál es, por lo tanto, nuestra *«complicité inconsciente»*[82] con el sistema que nos explota y esquizofreniza. El Patriarcado actual (estatal *y* capitalista) funciona celebrando 'contratos': y así, nos entrampa y captura dentro de un esquema de relaciones jurídico-representativas *depotenciadoras* y *anti-productivas,* y que producen un modo de subjetivación humana (y una posición de deseo, así como unos investimentos o catexis sociales) del tipo «esclavo liberto»[83].

Deleuze nos decía ya en 1961 y 1967 que, en lo tocante a la *organización* de las relaciones (económicas, sociales y sexuales), el Patriarcado tiene un «extraordinario apetito contractual», porque siempre esgrime su dogma jurídico/mercantil del "contrato consentido":

> «Comúnmente el 'contrato' tiene una función que depende estrechamente *de las sociedades patriarcales:* está hecho para expresar e incluso *justificar* lo que hay de no material, de espiritual o de instituido *en las relaciones* de autoridad y de asociación tales como se establecen (incluida la relación entre padre e hijo). [...] Cuando la

[81] Guattari/ Deleuze, *Mille Plateaux,* 544: 570.

[82] Gilles Deleuze, *La isla desierta,* 281. Original: (París: Les Édit. de Minuit, 2002), 304.

[83] El personaje social del «esclavo liberto» (que está en la génesis del capitalismo) es tan importante en la filosofía de Marx (y de Deleuze) como lo son los personajes sociales del 'obrero' y del 'capitalista'; pero poco y nada se habla de él. Sobre la génesis de los esclavos libertos en Marx, Deleuze y Guattari, cf: Martín Ch., *El Anti-acontecimiento político y sexual: Patriarcado, Estado y Capital. El «progresismo fascista» nos fabrica como «plebeyxs»* (Sevilla: Doble Jota, 2020).

mujer entra en un contrato, es "viniendo" hacia los hombres, reconociendo *su dependencia en el seno de la sociedad patriarcal*»[84].

«La relación contractual es un tipo de relación de cultura artificial, apolínea y *viril*. [...] En la sociedad patriarcal, la mujer es considerada como el 'objeto' de una relación contractual»[85].

En 1980 Foucault plantea que el contrato social es en «bluff», un «cuento para niños», una trampa, y que por lo tanto el ejercicio del poder (y del poder de gobierno) no se funda jamás ni en la Ley, ni en el Derecho, ni en el consenso voluntario, ni en el contrato, ni en la voluntad general; el poder no tiene ninguna *legitimidad intrínseca* porque no tiene interioridad ni esencia: el poder «*es puro efecto*», puro resultado[86]. El contrato es un *bluff* porque no es más que un instrumento jurídico-formal que institucionaliza y legaliza *de jure* violencias y desigualdades de fuerza o potencia («ilegalismos») ya existentes *de facto*.

En *El contrato sexual* (de 1988) Carol Pateman también lo define como una «ficción política», e incluso afirma que «el 'contrato laboral' y el que denominaré 'contrato de prostitución', ambos forman parte del mercado capitalista público y *sostienen* el 'derecho' *de los varones* tan firmemente como el contrato

---

84 Gilles Deleuze, "De Sacher-Masoch al masoquismo", en: *Cartas y otros textos* (Bs. As.: Cactus, 2016), 185.

85 Gilles Deleuze, "Presentación de Sacher Masoch", en: *Sacher Masoch y Sade* (Córdoba: Ed. Univ. de Córdoba, 1969), 82. Gayle Rubin plantea: «Las mujeres son entregadas en matrimonio, tomadas en batalla, cambiadas por favores, enviadas como tributo, *intercambiadas* (compradas y vendidas). Lejos de estar limitadas al mundo "primitivo", esas prácticas parecen simplemente volverse más pronunciadas y comercializadas *en sociedades más "civilizadas"*. [...] Las mujeres son objeto de *transacción* como esclavas, siervas y prostitutas, pero también simplemente como mujeres»; en: "El tráfico de mujeres. Notas sobre la economía política del sexo", *Revista Nueva Antropología*, Nº 30 (1986), 111.

86 Michel Foucault, *El gobierno de los vivos* (México: F.C.E., 2014), 99. Cf. asimismo: *Seguridad, Territorio, Población (1977-1978)* (México: F.C.E., 2004), 16-17.

matrimonial»[87]. Y en su artículo *A propósito del contrato social* Monique Wittig lo define en 1989 como un fetiche:

> «El problema con el que me enfrento cuando trato de definir el 'contrato social' es del mismo tipo que el problema que tengo cuando trato de definir qué es la hetero-sexualidad. Me encuentro ante un objeto no existente, un *fetiche*, una forma ideológica que no se puede asir en su realidad, *salvo en sus efectos*»[88].

Deleuze y Guattari avanzan en la misma línea cuando dicen en 1980 que «sólo el pensamiento puede inventar la *ficción* de un Estado universal 'por derecho', elevar el Estado a lo universal 'de derecho'»[89]. Todos estos conceptos de contrato y de consentimiento de la voluntad como *fundantes* de la Ley y del Derecho, y del 'estado de derecho', no son sino *ficciones* y *mistificaciones* patriarcales (pero muy operativas):

> «Sólo una *ficción* puede hacer creer que las leyes están hechas para ser respetadas, que la Policía y los Tribunales [de Justicia] están destinados a hacerlas respetar. Sólo una *ficción teórica* puede hacer creer que nos adherimos de una vez por todas a las leyes de la sociedad a la que pertenecemos. Todo el mundo sabe también que *las leyes están hechas por unos e impuestas a los otros.* Pero creo que se puede dar *otro paso más:* la «ilegalidad» no es un "accidente", una "imperfección" más o menos inevitable, sino un elemento absolutamente *positivo* del funcionamiento social, cuyo papel está *previsto* en la estrategia general de la sociedad. Todo dispositivo legislativo ha reservado espacios protegidos y provechosos en los que la ley *pueda ser violada*, otros donde puede ser *ignorada*, y finalmente otros donde las infracciones son sancionadas»[90].

---

87 Carol Pateman, *El 'contrato sexual'* (Barcelona: Ed. Ánthropos, 1995), 18; 29; 13.

88 Monique Wittig, "A propósito del contrato social" (Barcelona, Egales, 2006), 67.

89 Guattari/ Deleuze, *Mil mesetas,* pp. 379-81; 425.

90 Michel Foucault, "Gestionar los ilegalismos", en: Roger Pol-Droit, *Entrevistas con Michel Foucault* (Bs. As., Paidós, 2008), 54-55.

Por eso, «si se puede hablar de una Justicia "de clase" no es únicamente porque la Ley misma (o la manera de aplicarla) sirvan a los 'intereses' de *una* clase: es porque *toda la gestión diferencial* de los 'ilegalismos' (por la mediación de la 'penalidad'*) forma parte de esos mecanismos de dominación*»[91].

El contrato en tanto que tal es un *bluff*, porque con su dinámica del do-ut-des fiduciario (te doy/me das) opaca y mistifica las diversas formas de explotación (especialmente la sexual), y consecuentemente, oculta las relaciones *disimétricas y jerárquicas* de clase, de sexo, sexualidad, género, raza, edad, capacidades, etc. Por eso María Galindo dice que hay un «contrato sexual colonial en la base del 'pacto social' y del Estado»[92].

Pero inmediatamente Foucault se anticipa a la crítica banal y redundante típica del sentido común vuelto filosófico:

> «Ustedes me dirán: "Listo, ya está, eso es la anarquía, es el anarquismo". A lo cual responderé: "No veo muy bien por qué la palabra 'anarquía' o 'anarquismo' habría de ser tan peyorativa" [*je ne vois pas tres bien pourquoi le mot 'anarchie' ou 'anarchisme' serait tellement péjoratif*]»[93].

Foucault se desmarca de lo que él considera una doble manera «tosca» (como lo es la manera de los filósofos modernos y de muchos contemporáneos aun) de concebir la anarquía; tosquedad (*bêtise*) doble que consiste en hacer decir al anarquismo que, en primer lugar, «el poder es malo por esencia» (falso: porque el poder no tiene esencia ni interioridad); y en segundo lugar, que el proyecto de una sociedad anárquica pretende «una sociedad

91 Michel Foucault, *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión* (1975) (México: Siglo XXI, 2002), 277-78.

92 María Galindo, *No se puede descolonizar sin despatriarcalizar. Teoría y propuesta de la despatriarcalización* (Bolivia: Ed. Mujeres Creando, 2013), 110; 114.

93 Michel Foucault, *Du governement des vivants (1979-1980)* (París: Seouil/Gallimard, 2012), 99.

donde se suprima, se anule toda relación de poder»[94]. Nada de eso:

> «En primer lugar, no se trata de tener como punto de mira, al cabo de un proyecto, una sociedad *sin relaciones de poder*. Se trata, al contrario, de poner el no-poder y la no-aceptabilidad del poder, no al término de la empresa, sino al comienzo del trabajo [o sea, como punto de partida], bajo la forma de una puesta en cuestión *de todos los modos* conforme a los cuales se acepta efectivamente el poder. En segundo lugar, no se trata de decir que todo poder es "malo", sino de partir de la cuestión de que no hay poder alguno, *sea cual fuere,* que sea aceptable de pleno derecho y absoluta y definitivamente inevitable. [...] La posición que adopto no excluye en modo alguno la anarquía, y, después de todo, lo reitero, ¿por qué sería tan condenable la anarquía? [*et apres tout, pourquoi, encore une fois, l'anarchie serait-elle si condamnable*]»[95].

En 1981 Foucault agrega que la máquina de «confesión» (como dispositivo para *producir* un consentimiento, una verdad y una culpa en el interior del sujeto) es una tecnología de poder *inmanente* al modo de administrar y de ejercer la justicia bajo el

---

94 Michel Foucault, *El gobierno de los vivos*, 100.

95 *Íbid.* La anarquía no aparece en Foucault, Deleuze o Guattari como una adhesión político-ideológica o político-partidista, sino como una *posición* y una *actitud teórico-práctica* tanto política como metodológica: «se trata de una *actitud teórico-práctica* concerniente a la no-necesidad de todo poder [*la non-nécessité de tout pouvoir*]». Es toda una manera de *plegar* las fuerzas y potencias del pensamiento y la acción. Es eminentemente un asunto de *acción* y de *prácticas* (teóricas, políticas, y organizativas); es el deseo de ejercer las potencias del pensamiento de manera radical en contra de *todos* los poderes de sujeción, dominación, control y normalización; es el deseo práctico y político (organizativo) de producir *nuevas* relaciones sociales en todos los órdenes y niveles, tanto en el nivel de lo social como en el nivel sexual, y del deseo o de la libido sexual inconsciente («lo que les propongo sería más bien una especie de anarco-arqueología [*une sorte d'anarchéologie*]», dice Foucault).

Estado, y que precisamente por eso tiene una conexión *directa* con la ficción del 'contrato social'[96].

De allí que nuestra concepción sobre el sexo y la libido esté *capturada* sobre el «modelo jurídico» patriarcal-cristiano, que la noción de consentimiento (supuestamente) libre y voluntario avala y sostiene[97]. Razón por la cual es evidente, para Foucault, no sólo que en nuestras sociedades (supuestamente) democráticas «aún no se ha guillotinado al Rey» en el campo de la Ley, del Derecho y la política (organización), sino que tampoco se ha guillotinado al Rey ni en el campo del *sexo/sexualidad*, ni en el campo del *uso* de los 'placeres', ni en el campo del *deseo* mismo (libido sexual inconsciente).

Vivimos, *todavía hoy,* bajo una «monarquía sexual», mistificada como "liberación sexual". Monarquía sexual, porque únicamente hay *un* sexo y *un* deseo, el masculino (activo y jerárquicamente superior), vara de medida de todo lo demás, y frente al cual todo lo demás es ausencia, falta, castración.

El patriarcado moderno triunfó produciendo una nueva (más terrible y alienante) forma de subjetivación humana: *produjo al sujeto de deseo* como *sujeto de derecho*[98]. Sujeto de deseo y sujeto de derecho que son meticulosamente pre-definidos, ambos, en función de un *presupuesto patriarcal* de base: varón/masculino = activo y mujer/femenino = pasivo (y sobre una cuadrícula hetero-cis normativa, monogámica, familiarista, edípica y falocrática).

> «En Francia, la crítica de la institución monárquica en el siglo XVIII no se hizo *contra* el sistema jurídico monárquico, sino *en nombre de un sistema jurídico puro, riguroso.* [...] La crítica política *se valió* entonces de toda la reflexión jurídica que había acompañado al

96 Michel Foucault, *Obrar mal, decir la verdad. La función de la 'confesión' en la Justicia* (México: Siglo XXI, 2014), 225; 227-28.

97 Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 4. Las confesiones de la carne* (Bs. As.: Siglo XXI, 2019), 132; 345.

98 *Ibid.*, 360-75.

desarrollo de la monarquía, para condenarla; pero *no puso en entredicho el principio según el cual el derecho debe ser la forma misma del poder y que el poder debe ejercerse siempre con arreglo a la forma del Derecho.* […] En el pensamiento y en el análisis político, aún no se ha guillotinado al Rey. De allí la importancia que *todavía* se otorga en la teoría del poder al problema del 'Derecho' y de la violencia, de la Ley y la ilegalidad, de la voluntad y de la libertad, y sobre todo del Estado y la soberanía.

[…] Y allí donde nosotros vemos hoy la historia de una censura difícilmente vencida, se reconocerá *más bien el largo ascenso, a través de los siglos*, de un 'dispositivo' complejo para *hacer hablar del sexo*, para afincar en él nuestra atención y cuidado, para hacernos creer en la soberanía de su Ley, cuando en realidad *estamos trabajados por los mecanismos de poder de la sexualidad.* [...] Pero debemos pensar que quizás un día, *en otra economía de los cuerpos y los placeres*, ya no se comprenderá cómo las astucias de la sexualidad, y del poder que sostiene su dispositivo, lograron *sometернos* a esta austera monarquía del sexo, hasta el punto de destinarnos a la tarea indefinida de forzar su secreto y arrancar a esa sombra las confesiones más verdaderas. Ironía del dispositivo: *nos hace creer* que en ello reside nuestra "liberación"»[99].

En la política, en el derecho, en la sexualidad, en el *ejercicio* de la sexualidad y en el *uso* de los placeres: por todos lados se hace una 'profesión de fe' en favor de la autoridad vertical, de la forma de organizar las relaciones de poder en términos de mando y obediencia, dirigentes y dirigidos, directores y ejecutores, activxs y pasivxs. En este sentido, todavía no se ha guillotinado *metabólicamente* (o molecularmente) al Rey, puesto que encontramos una aceptación generalizada (un investimento libidinal positivo) respecto de la 'posición de jefe' (o superior jerárquico), encontramos un investimento positivo respecto de la existencia de líneas (y puntos o posiciones) de mando verticales, de la división entre polos de actividad y pasividad, orden y

[99] Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 1*, 84-86; 151-52.

obediencia, mando y ejecución, un investimento positivo, en fin, respecto del diagrama de organización existente (la red de alianzas falocrático patriarcales de poder).

Las 'necesidades' conscientes de lxs individuxs son siempre un producto derivado *del modo de organizar* la producción social y la producción deseante, del modo como en una sociedad se produce tanto la 'individuación', como el inconsciente, el deseo, la libido sexual: «Si el deseo es productor, sólo puede serlo *de realidad*. [...] No es el «deseo» el que se apoya sobre las «necesidades», sino al contrario: son las «necesidades» las que se derivan del «deseo». [...] Sólo hay el deseo y lo social, y nada más; *la producción social es tan sólo la propia producción deseante en condiciones determinadas*». Por eso, Guattari/Deleuze nos dicen que

> «la sexualidad está en todas partes: en el modo como un burócrata acaricia sus dossiers, como un juez hace justicia, como un hombre de negocios hace correr el dinero, como la burguesía da por el culo [*enculé*] al proletariado, etc. No hay necesidad de pasar por metáforas: no hay más que la libido que pasa por metamorfosis. [...] No es por metáfora que una operación bancaria o bursátil, un título, un cupón, un crédito *hagan calentar* a personas que no son sólo banqueros»[100].

Que aún no hemos guillotinado al Rey significa, también, que el cuerpo sin órganos del capital-dinero necesita realizarse y re-territorializarse *dentro* de un aparato de Estado (a la vez que en un mercado mundial integrado), es decir, utilizando a los aparatos de Estado nacionales como órganos suyos (o para decirlo en lenguaje hegeliano, como «totalidades orgánicas» suyas). El patriarcado estatal y capitalista se sirve todavía del Rey: se sirve de órganos anexos verticales, jerárquicos, centralizadores, arborescentes, estamentales, estratos duros de todo tipo; aún cuando *también*

100 Guattari/Deleuze, *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia I* (Bs. As.: Paidós, 1995), 33; 34; 36; 303.

funcione derramándose transversal y rizomáticamente (modulándose) por todo el cuerpo social (siendo éste su aspecto pastoral). Esta rizomatización (o molecularización) de los órganos de poder existentes se realiza gracias a un proceso de *estatismo continuo.*

> «El Estado no tiene esencia; no es un 'universal', no es en sí mismo una fuente autónoma de poder. El Estado no es otra cosa que el *efecto*, el *perfil*, el *recorte móvil* de una *perpetua estatización* o de perpetuas estatizaciones, de transacciones *incesantes* que modifican, desplazan, trastornan, hacen deslizar *de manera insidiosa* las fuentes de financiamiento, las modalidades de inversión, los centros de decisión, las formas y tipos de control, las relaciones entre poderes locales, autoridad central, etc.
>
> Como muy bien sabemos, el Estado no tiene entrañas, y no simplemente en el sentido de que no tenga 'sentimientos' (ni buenos ni malos), sino que no tiene entrañas, no tiene interior: no es nada más que el *efecto móvil de un régimen de gubernamentalidades múltiples.* [...] El Estado es a la vez lo que existe y lo que aún no-existe en grado suficiente. Y la 'razón de Estado' es justamente una práctica o, mejor, la racionalización de una práctica que va a situarse entre un Estado presentado como 'dato', y un Estado presentado como algo por construir y levantar»[101].

Der Staat soll sein, decía el imperativo político de Schlegel; y junto con él, todos los filósofos modernos con su 'ciencia de Estado' (saber-poder).

El Estado está en todas partes, justo como el *Capital* y el *Falo* (es un «umbral de intra-consistencia»)[102]. Y está también en la libido, en función de catexis o investimentos colectivos de deseo. El Estado, en tanto *relación* social *y* libidinal (inconsciente) de

---

[101] Michel Foucault, *El nacimiento de la biopolítica (1978-1979)* (Bs. As.: FCE, 2007), 95-96; 18-19.

[102] Gilles Deleuze, *Derrames II. Aparatos de Estado y axiomática capitalista* (Bs. As.: Cactus, 2017), 113, y Guattari/Deleuze, *Mil Mesetas*, 440.

poder, *literalmente* «está en todas partes» porque funciona siempre como una «forma de interioridad» inmanente a todas las fuerzas o potencias productivas y reproductivas (incluidas también las del pensamiento), y supone un determinado investimento (individual y colectivo) de deseo. Por eso, Deleuze se preguntaba: «¿cómo olvidar el papel desempeñado por el Estado en todas las trampas en las que la libido se encuentra atrapada?»[103].

En 1979 Guattari dice que el poder de Estado funciona o se ejerce también en la libido: una red compleja pero flexible y miniaturizada de «equipamientos colectivos» de sujeción trabajan y modulan las fuerzas desde "dentro", como un repliegue o una secreción interna:

> «El Estado está en todas partes, y *antes* de encarnarse en 'instrumentos represivos', funciona en la libido. Decimos bien la «libido», pues el movimiento de las 'ideas', sobre todo en este campo, no puede ser separado *del metabolismo del inconsciente social.* [...] El poder de Estado está en todas partes, y conviene darse en todas partes medios específicos para desalojarlo, incluida en la cabeza de las "masas" y en la de los dirigentes. [...] Es absurdo pretender cambiar la sociedad, querer construir un orden económico que ya no descanse sobre la *explotación* de una clase por otra, contentándose con «transferir» el poder de Estado de los 'representantes' de una clase a los de otra, y haciendo votos para que el Estado pierda luego progresivamente su utilidad en tanto fuerza de coerción, y se ponga él mismo a "degenerar"»[104].

A propósito de esto, Guattari/Deleuze dicen en 1980 que «la respuesta del Estado es *dirigir* las obras, e introducir en todas las divisiones del trabajo la distinción suprema de lo intelectual y lo

103 Gilles Deleuze, "Tres problemas de grupo" (1973) en: Félix Guattari, *Psicoanálisis y transversalidad* (México: Siglo XXI, 1976),10.

104 Félix Guattari, *Líneas de Fuga. Por otro mundo de posibles* (1979) (Bs. As.:, 2013), 141; 98.

manual, de lo teórico y lo práctico, copiada de la diferencia "gobernantes/gobernados"»[105].

En estos mismos años (1978-79), Foucault decía que vivimos en una época donde se da un mixto o complemento (co-determinación recíproca) entre el *homo juridicus* y el *homo oeconomicus*, y por tanto, entre la forma-Estado y la forma-Mercado (capitalismo), entre la razón de Estado y la razón neo-liberal:

> «el 'sujeto de derecho' no ocupa el lugar del 'sujeto de interés'; este último *permanece, subsiste y prosigue* mientras hay estructura jurídica, mientras hay contrato: mientras existe la Ley, el sujeto de interés sigue existiendo (desborda de manera permanente al sujeto de derecho, lo rodea, es *su condición* perpetua de funcionamiento)»[106].

Vivimos en una época donde la sujeción es, por tanto, doble sujeción: nuestras potencias creativas adquieren el status de «trabajo abstracto» (trabajo asalariado, o sea, desterritorializado y flexibilizado, en estado de deuda infinita), que se encuentra capturado, axiomatizado, y puesto al servicio de la «riqueza abstracta» (la plusvalía/capital).

Es justo por eso que Guattari y Deleuze nos dicen que vivimos en una época que produce un *mixto* entre el polo «social-demócrata» y el polo «totalitario» del Estado (entre el máximo-de-Estado y el Estado-mínimo)[107]; mixto que ellos llaman

---

[105] Guattari/Deleuze, *Mil Mesetas*, 374.

[106] Michel Foucault, *El nacimiento de la biopolítica*, 314-315.

[107] Guattari/Deleuze, *Mil Mesetas*, 465-476: «Si Marx ha presentado el funcionamiento del capitalismo como una axiomática, es sobre todo en el célebre capítulo sobre la baja tendencial de la tasa de ganancia. El capitalismo es claramente una axiomática, puesto que sus únicas leyes son *inmanentes*. [...] Las dos cosas se producen al mismo tiempo: el capitalismo se enfrenta a sus límites, y al mismo tiempo los desplaza (para situarlos más lejos). Se dirá que la tendencia totalitaria (restringir los axiomas), corresponde al *afrontamiento* de los límites, mientras que la tendencia socialdemócrata corresponde a su *desplazamiento*. Pues bien, *las dos cosas van unidas*, bien en dos lugares diferentes (pero coexistentes), o bien en momentos sucesivos (pero estrechamente

«progresismo fascista» o «neo-arcaísmo» (*«progressisme fasciste ou, à la rigueur, néo-archaïsme»*)[108]. El fascismo nunca desapareció de nuestras democracias indirectas (del estado constitucional de derecho); tan sólo *moduló* y se volvió *más flexible*, más civilizado y refinado. En 1978 Foucault plantea que el estalinismo y el fascismo no hicieron, de hecho, más que heredar mecanismos, aparatos y técnicas de poder de los Estados democráticos:

> «No se puede negar es que, en lo que respecta a aspectos concretos, el fascismo y el estalinismo no han hecho sino *prolongar* una serie de mecanismos que ya existían en los sistemas sociales y políticos de Occidente. Después de todo, la organización de los grandes *Partidos*, el desarrollo de los *aparatos policiales*, la existencia de *técnicas de represión* como 'campos de trabajo', todo esto era una herencia, pura y dura, de la estructura de las sociedades occidentales liberales, que el estalinismo y el fascismo se limitaron a retomar. [...] En nuestras sociedades, [ambos] existen de modo permanente como *virtualidades*, en cierta manera, estructurales, *intrínsecas* a nuestros 'sistemas', que pueden ponerse de manifiesto *a la menor ocasión*»[109].

Económicamente hablando, esta molecularización del fascismo es una *consecuencia* de la ley del valor-trabajo y de la ley de la baja tendencial de la tasa de ganancia: «como tantos otros, nosotros anunciamos el desarrollo de *un fascismo generalizado*; aún no ha hecho más que empezar, y no hay razones para que el fascismo no siga creciendo»[110]. En nuestras sociedades, el neo-fascismo o progresismo fascista —que es eminentemente falocrático patriarcal y prostituyente— no sólo es local, no sólo se ejerce al

---

ligados), actuando siempre la una *sobre* la otra, e incluso la una *en* la otra, *constituyendo la misma axiomática*. [...] Por regla general, los límites son tanto más móviles cuanto que se retiran axiomas en tal punto, pero en otra parte se añaden».

108 Félix Guattari, *¿Qué es la Ecosofía?* (Bs. As.: Cactus, 2015), 226.

109 Michel Foucault, "La filosofía, analítica de la política" (México: Paidós, 1999), 112-13.

110 Gilles Deleuze, *Conversaciones* (Bs. As.: Ed. Nacional, 2002), 26.

interior de cada Estado-nación, sino que es transnacional y ecuménico:

> «El antiguo fascismo, por actual y poderoso que pueda ser en muchos países, no es el nuevo problema de nuestros días. Nos aguardan otros fascismos. Se está instalando todo un *neofascismo* con respecto al cual el antiguo quedará convertido en una figura folklórica. En lugar de ser una política y una economía de guerra, el nuevo fascismo es una *alianza mundial* para la seguridad, para la gestión de una "paz" no menos terrible, con la *organización concertada* de todos los pequeños miedos, de todas las pequeñas angustias *que hacen de nosotros micro-fascistas, encargados de sofocar cada cosa,* cada rostro, cada palabra un poco fuerte, cada uno en su calle, en su barrio, en su cine»[111].

De allí el rol y la función que atribuyen al Estado (en tanto forma o modo de organización económica, social, sexual y deseante): es un «aparato de captura» que *caza* seres humanos, para ponerlos a servir "voluntariamente" (en una conjunción demoníaca de sujeción social + esclavitud maquínica) a la axiomática productiva y re-productiva del patriarcado capitalista:

> «Supongamos que definimos al aparato de Estado como un aparato de captura; vemos que funciona como una trampa, en el sentido en que se habla de una *trampa para cazar.* [...] El aparato de Estado es un aparato de captura: captura *a los seres humanos.* [...] El Estado ha tenido Policías y carceleros mucho antes de haber tenido y de haberse apropiado de la máquina de guerra bajo la forma de una 'institución militar'. Ha procedido, ante todo, con policías y carceleros. ¿De dónde provenía tal poder? ¿Qué es esta *captura civil* que no se hace a través de las armas?»[112].

Aquí se inserta la táctica y el dispositivo del 'contrato' como instrumento de poder, de dominación y sujeción. El contrato y la

---

[111] Gilles Deleuze, *Dos regímenes de locos. Textos y Entrevistas (1975-1995)* (Valencia: Pre-Textos, 2007), 133.

[112] Gilles Deleuze, *Derrames II,* 43; 47; 49.

relación jurídico-contractual funcionan precisamente como ese lazo o captura mágica (*«lien magique»* o *«capture magique»*) mística y mistificante, como captura civil o integración jurídica (*«intégration juridique»*) con la que el Estado y sus representantes capturan y cazan a las fuerzas humanas (productivas y reproductivas) para ponerlas a producir y reproducir riqueza y valor. El Estado adopta la estrategia de reproducir y viralizar por todo el cuerpo social la forma del 'contrato' y del 'consentimiento' fiduciario; ninguna relación humana será lícita y legítima a menos que acepte encuadrarse dentro del modelo de la relación jurídico-contractual, cuya fórmula de base es do-ut-des.

Pero esta captura estatal no sólo es *civil*, sino que también es una captura *económico-política*, que tiene tres patas: la «renta» (del propietario), la «ganancia» (de empresario), el «impuesto» (del Estado/soberano)[113]. Pero a su vez, todas esas patas *suponen* al «trabajo» (que siempre está históricamente determinado), puesto que no hay ni impuesto ni renta ni ganancia que no se extraiga del sobre-trabajo extorsionado a otro ser humano: «el sobre-trabajo, es decir, el trabajo *excedente*, no depende del trabajo, sino que el trabajo *depende* del sobre-trabajo; [...] el sobre-trabajo es primero respecto del trabajo»[114]. Ahora bien, Marx procede por desmistificación:

> «Cerrado el "trato" se descubre que *el obrero no es ningún "agente libre"*, y que el tiempo de que disponía "libremente" para vender su fuerza de trabajo es el tiempo por el cual *está obligado* a venderla; y que en realidad su vampiro no se desprende de él mientras quede por explotar un músculo, un tendón, una gota de sangre»[115].

[113] *Ibid.*, 40; 58.

[114] *Ibid.*, 18; 58. Cf. asimismo, Marx/Engels, *El Capital. Crítica de la economía política* (Bs. As., Siglo XXI, 2009), T3.V6., 48-49; T2.V5., 470.

[115] Marx/Engels, *op. cit.*, T1.V1., 364. El trabajador está «socialmente obligado a vender todo el tiempo de su vida activa su capacidad misma de trabajo, por el precio de sus 'medios de subsistencia' habituales» (T1.V1., 327). Por eso, «ser

Sólo bajo condiciones patriarcales de existencia y de vida (y de subjetivación) las personas recentramos *todas* nuestras relaciones (incluidas las relaciones sexuales, afectivas y amatorias) alrededor de 'contratos' implícitos o explícitos cuya función es expresar y justificar las relaciones patriarcales de poder ya instituidas (relaciones disimétricas y jerárquicas, cuyo modelo es el de la dependencia sexual). El contrato mistifica la economía social, la economía sexual, y la libidinal. Sin embargo, contra toda mistificación, hay que decir que, en rigor, *nunca existe intercambio alguno entre las partes,* sino un robo legalizado por la ley del Estado *y* del Mercado (lo que Foucault llama un «ilegalismo»):

> «Marx dice muy bien que el capital es un derecho, y que el capitalista no extorsiona más que lo que el Derecho le permite extorsionar. No puede decirse mejor, me parece que es perfecto. En efecto, *la propiedad del capital es la propiedad de los derechos abstractos.* Y es en nombre de esos derechos abstractos que se produce *la extorsión de la plusvalía*»[116].

También para Marx el 'contrato' es una «fictio juris»[117], una ficción jurídica mistificante: porque en nuestras sociedades «sólo se intercambia *en apariencia*» (*nur zum Schein ausgetauscht wird*)[118]. Deleuze dice: «Nunca ha habido economía del intercambio, pues el intercambio es la *apariencia* que toma la circulación de la deuda cuando deviene infinita»[119]. En 1978 y 1979 Colette Guillaumin[120] y Monique Wittig van todavía mucho más lejos que Marx en la

---

trabajador no constituye ninguna dicha [*Glück*], sino una maldición [*Pech*]» (T1.V2., 616).

116 Gilles Deleuze, *Derrames II,* 265.

117 Marx/Engels, *op. cit.,* T1.V2., 706.

118 *Ibid.,* 721-23.

119 Gilles Deleuze, *Derrames I. Entre capitalismo y esquizofrenia* (Bs. As.: Cactus, 2005), 114.

120 Colette Guillaumin, "Práctica del poder e idea de Naturaleza" (Bs. As.: Brecha Lésbica, 2005), 20; 42; 46.

elucidación y la crítica del falso 'intercambio': «Cada vez que hay 'intercambio', hay entre los hombres la confirmación de un *contrato de apropiación* de todas las mujeres»[121].

El Estado interviene (con sus axiomas) *para reforzar la ficción jurídica del intercambio*. Pero, estrictamente, no hay *ningún* "acuerdo" ni "intercambio" consentido (ningún do-ut-des fiduciario), *sino una muy literal extorsión de poder*. Un polo de la relación *aumenta* su potencia gracias a que drena, aplasta y disminuye (vampiriza) constantemente las potencias vitales y humanas del otro polo (incluyendo su libido, su deseo). Por eso Guattari decía que en nuestras formaciones sociales actuales «la lógica del intercambio trata de apropiarse *del deseo*»[122], de la libido o energía deseante, y no meramente de las 'necesidades' (nivel 'ideológico'). Ficción jurídica que encubre que, en realidad, no hay más que un único sujeto (el capital-falo) y un único objeto (la actividad productiva y re-productiva que realizamos con nuestras potencias humanas en un estado de permanente depotenciación y explotación); pero principalmente, el 'objeto' o 'mercancía' por excelencia son las mujeres, trans, travestis, intersex, etc.

Ilegalismo: el sistema produce aquello que captura; produce al trabajador «como aquél a quien se extorsiona, *al mismo tiempo* que produce la extorsión»[123]; produce al ciudadano "libre" como aquél al que se reduce a una sujeción social y a una servidumbre maquínica mediante axiomas jurídico-contractuales («perversión extrema», delirio social, donde el sujeto se encadena a sí mismo y, acto seguido, se considera 'libre')[124].

---

[121] Monique Wittig, "A propósito del contrato social", 69.

[122] Félix Guattari, *Revolución molecular* (Madrid: Errata Naturae, 2017), 487.

[123] Gilles Deleuze, *Derrames I,* 264-65.

[124] Guattari/Deleuze, *El Anti-Edipo,* 262: «El campo de inmanencia burgués [capitalista], instaura una esclavitud *incomparable,* una servidumbre sin precedentes: ya ni siquiera hay "señor", ahora sólo *esclavos mandan a los esclavos,* ya no hay necesidad de cargar el animal desde fuera, se carga a sí mismo. No es

La ley y el contrato no son otra cosa que *transportadores* y *efectuadores* de las relaciones de fuerzas (de poder) disimétricas y jerárquicas ya existentes; aún cuando ese transporte esté encubierto bajo la apariencia de un libre intercambio democrático. Pero esta dinámica jurídico-contractual del do-ut-des lejos de producir un sistema social justo, igualitario y liberatorio produce justo lo contrario: un sistema social basado en la *división vertical disimétrica y jerárquica* (división binómica y excluyente) de los cuerpos, sexos, sexualidades, razas, clases, capacidades, etc. Es lo que en la misma época que Foucault, Deleuze y Guattari nos decían, por ejemplo, Gerda Lerner (1977-1985), Heidi Hartmann (1975-77)[125], Carol Pateman (1988). El patriarcado estatal-capitalista es un sistema/diagrama irremediablemente proxeneta, como muestra Sonia Sánchez[126].

Esta contra-filosofía conduce directamente a Foucault, Deleuze y Guattari a la negación de la *práctica* política de la democracia representativa o indirecta, que todos los filósofos modernos defendían. Deleuze dice: «No existe ya la 'representación', no hay más que acción: acción de teoría, acción de práctica, en relaciones

que el hombre sea el esclavo de la 'máquina técnica', sino esclavo de la 'máquina social' [del diagrama de poder o de la red de alianzas]. Ejemplo de ello es el «burgués», que absorbe la plusvalía con fines que, en su conjunto, no tienen nada que ver con su goce [*jouissance*]: más esclavo que el último de los esclavos, primer siervo de la máquina hambrienta, bestia de reproducción del capital, interiorización de la deuda infinita. "Yo también soy esclavo", tales son las nuevas palabras del "señor"».

125 Gerda Lerner, *La creación del Patriarcado* (Barcelona: Crítica, 1990), 25-26; cf. Hartmann, Heidi, "Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo", *Fundació Rafael Campalans* 88 (1996): 9; 13-14; 23-24.

126 Sonia Sánchez y María Galindo, *Ninguna mujer nace para puta* (Bs. As.: La Vaca, 2007); especialmente el Capítulo 4.

de conexión o de *redes.* [...] La representación provoca risas»[127]. Cinco años después, Foucault prosigue:

> «Conviene desconfiar de toda una temática de la 'representación' que obstaculiza los análisis del poder, que consistió durante largo tiempo en preguntarse cómo las "voluntades individuales" podían estar *representadas* en la "voluntad general". [...] Esto no explica ni la complejidad de los mecanismos, ni su especificidad, ni los apoyos, *complementaridades,* y a veces bloqueos, que esta diversidad implica. En general, creo que el poder no se construye a partir de «voluntades» (individuales o colectivas), ni tampoco se deriva de «intereses». [...] Esto no quiere decir que el poder es "independiente", y que se podría descifrar sin tener en cuenta el proceso económico y las *relaciones de producción.* [...] Las relaciones de poder pueden penetrar materialmente en el espesor mismo de los cuerpos sin tener incluso que ser sustituidos por la 'representación' de los sujetos»[128].

Hay una gran «indignidad» en hablar y en actuar «por los otros», o «en nombre de» los otros[129]; indignidad y oprobio *inmanente* a toda relación de representación, que supone una posición de autoridad y de jerarquía (y por lo tanto, privilegios)[130]. Es en este punto que en 1991 Guattari/Deleuze invocaban todavía a Artaud: «Artaud decía: "escribir para los analfabetos, hablar para los afásicos, pensar para los acéfalos". ¿Pero qué significa «para»? No es "dirigido a", ni siquiera "en lugar de". Es: "ante"»[131].

---

127 Deleuze/Foucault, "Los intelectuales y el poder", en: *Microfísica del poder* (Madrid: La Piqueta, 1992), 84; 86.

128 *Ibid.,* 166-68.

129 *Ibid.,* 86.

130 Guattari/Deleuze, *El Anti-Edipo,* 374-75: «Escuchad a un Ministro, un General, un gerente de empresa, un técnico... Escuchad el gran rumor paranoico bajo el discurso de la 'razón' que habla «por» los otros, «en nombre» de los sin voz».

131 Guattari/Deleuze, *¿Qué es la filosofía?* (Bs. As.: Editora Nacional, 2002), 121.

En efecto, la 'representación' es un *modo de relación social y deseante* entrampador, vampírico. Es una trampa que *produce* aquello que caza: «como dice Marx, siempre la captura contribuye a crear lo que captura»[132].

Traición a la representación. La filosofía deviene emancipatoria cuando deviene no una 'ciencia de Estado' sino una nomadología (máquina de guerra crítica), cuando combate contra la indignidad de hablar "en nombre de" lxs otrxs, cuando nos conduce no a una defensa sino a una puesta en cuestión e impugnación *de las relaciones* de poder en términos de representación indirecta (la filosofía como «traición»):

> «En una línea de fuga siempre hay traición. Nada de trampear como un *hombre del orden* (que prepara su "porvenir"), sino al contrario, traicionar, traicionar a la manera de un *hombre simple* que no tiene ni pasado ni futuro. Traicionar las fuerzas estables que quieren retenernos, los poderes establecidos de la tierra. [...] *Traidor al mundo de las significaciones dominantes y del orden establecido.* El «traidor» es muy diferente del «tramposo»: el tramposo pretende ampararse de propiedades establecidas, conquistar un territorio, e incluso instaurar un orden nuevo. El tramposo tiene mucho porvenir, pero no tiene ni el más mínimo devenir. El sacerdote, el adivino, es un tramposo. El experimentador es un traidor. El hombre de Estado, o el hombre de corte, es un tramposo»[133].

> «Nunca se me ocurriría llamar 'democrática' a *nuestra* sociedad. Si por «democracia» entendemos *el ejercicio efectivo del poder* por parte de un 'pueblo' *que no está dividido ni ordenado jerárquicamente* en clases, es clara que estamos muy lejos de una democracia. Me parece evidente que estamos viviendo bajo un régimen de *dictadura de clase*, de un poder de clase que se impone a través de la violencia, incluso cuando los instrumentos de esta violencia son 'institucionales' y

132 Guattari/Deleuze, *Mil Mesetas,* 454.

133 Claire Parnet y Gilles Deleuze, *Diálogos*, 53-55.

‘constitucionales’. Y a ese nivel, hablar de ‘democracia’ carece de sentido por completo»[134].

En *Mil Mesetas* (1980) se dedica todo un apartado a responder una pregunta política fundamental: ¿Existe un medio *de sustraer* el pensamiento al modelo de Estado? (*Y a-t-il moyen de soustraire la pensée au modèle d'Etat?*)[135]. Unos años antes (1977) Claire Parnet y Deleuze habían dicho:

> «Históricamente se ha constituido una ‘imagen del pensamiento’ llamada «Filosofía» que *impide* que las personas piensen. *La relación de la filosofía con el Estado* no se debe únicamente al hecho de que (desde un pasado no muy lejano) la mayoría de los filósofos sean “profesores públicos”. La relación viene de más lejos. Y es que el pensamiento toma su imagen propiamente filosófica del Estado (como bella interioridad sustancial o subjetiva). [...] La filosofía está impregnada del proyecto de convertirse en la ‘lengua oficial’ de un Estado puro. *Así el ejercicio del pensamiento se ajusta tanto a los fines del Estado real, a las significaciones dominantes, como a las exigencias del orden establecido.* Nietzsche ha dicho todo lo que hay que decir sobre este punto en ‘Schopenhauer como educador’»[136].

El capitalismo y la sociedad estatal, con sus distintas formas de gobierno *representativo*, son los mecanismos de actualización y de realización (en un estado jurídico o ‘de derecho’) gracias los cuales se opera y se ejerce la división que hace posible que algunos seres humanos puedan (tengan el poder y el “derecho” de) «determinar la conducta *de otros* seres humanos», sus acciones y deseos[137]. Esto es precisamente lo que Deleuze y Guattari llaman utopía

[134] Palabras de Foucault en el debate con Chomsky (de 1971), en: Foucault/Chomsky, *La naturaleza humana: justicia versus poder* (Bs. As.: Katz, 2006), 57.

[135] Guattari/Deleuze, *Mil Mesetas,* 379-405.

[136] Claire Parnet y Gilles Deleuze, *Diálogos,* 21.

[137] Michel Foucault, *¿Qué es la Ilustración?* (Madrid: Ed. La Piqueta, 1996), 64.

autoritaria o de trascendencia (*«utopie autoritaire ou de transcendance»*)[138].

El ejercicio real del poder se ejerce sobre los dominados, sí, pero también *pasa* tanto por los dominantes como por los dominados. Va de arriba hacia abajo, pero también de abajo hacia arriba, y hacia los costados (las 'lettres de cachet'):

> «Tomen la siguiente proposición macro-física: "El poder pertenece a los dominantes y se ejerce sobre los dominados". Tomen la proposición micro-física: "El poder es una *relación* que *pasa* por los dominados tanto como por los dominantes". Digo que «dominante» y «dominado» no pueden tener *el mismo sentido* en ambas proposiciones. Incluso si empleo la misma palabra, los términos cambian cuando paso de lo macro a lo micro. [...] Debajo de la instancia macroscópica y la "oposición" molar habrá que descubrir una *relación diferencial*, o si ustedes prefieren, una complementariedad molecular»[139].

> «Se argüirá que no por ello deja de haber una "clase dominante" y una "clase dominada" (definidas por la plusvalía, la distinción entre flujo de trabajo y flujo de capital, flujo de financiación y flujo de renta salarial). Pero ello sólo en parte es cierto, puesto que *el capitalismo nace de la conjunción de ambos en relaciones diferenciales y los integra en la reproducción sin cesar ampliada de sus propios límites.* De tal modo que el burgués tiene el pleno derecho de decir, no en términos de "ideología", sino en la organización misma de su axiomática: "Sólo hay una máquina, la del gran flujo mutante descodificado, cortado de los bienes, y una sola clase de siervos, la burguesía descodificante"»[140].

Siguiendo a Foucault, Deleuze dice que «el poder es lo que hace ver y hace hablar», pero a la vez, y como ya lo había mostrado Marx en torno a la plusvalía, *el ejercicio del poder* (o sea, la

138 Guattari/Deleuze, *¿Qué es la filosofía?*, 111-12; 121.

139 Gilles Deleuze, *El Poder. Curso sobre Foucault. Tomo II* (Bs. As.: Cactus, 2014), 59-60.

140 Guattari/Deleuze, *El Anti-Edipo*, 262.

efectuación de la relación diferencial de poder) es él mismo *ciego, sordo, mudo,* aunque se ejerza a plena luz, a cielo abierto, y en pleno reinado democrático de la libertad[141]. El poder, el conjunto de las relaciones de poder (y de sus complementariedades moleculares), son ellas mismas «mudas y ciegas»[142]. No las vemos directamente, pero ellas nos hacen ver: nos *producen* nuestras visibilidades. No las oímos directamente, pero ellas nos hacen oír: nos *producen* nuestras audibilidades. No las decimos ni pensamos ni sentimos directamente, pero ellas nos hacen pensar, decir y sentir: nos *producen* nuestros conceptos, afectos, sentidos y valores, nuestro 'sentido común' y nuestras redundancias dominantes, nuestros 'lugares comunes'. Cada formación social (y cada grupo) construye y registra *su* propio delirio colectivo.

> «A la pregunta "¿cómo puede el deseo desear su propia represión, su esclavitud?", nosotros respondemos que los poderes que aplastan el deseo o que lo someten *ya forman parte* de los mismos agenciamientos de deseo: basta con que el deseo siga esa línea, con que quede atrapado, como un barco, en ese viento. Ni hay deseo *de* revolución, ni deseo *de* poder, ni deseo *de* oprimir o *de* ser oprimido; revolución, opresión, poder, etc., son líneas componentes actuales de un agenciamiento dado»[143].

La fórmula del terror jurídico-contractual y representativo que cabe a nuestras sociedades falocrático patriarcales es: sujeción social *y* esclavitud libidinal, captura jurídico-civil *y* captura del

---

[141] Marx/Engels, *El Capital,* T3.V6., 49: «Plusvalía y cuota de plusvalía son lo *invisible* [*Unsichtbare*] y lo esencial que hay que investigar, mientras que la cuota de ganancia [...] se muestra en la superficie de los fenómenos». La ganancia sí es visible y audible, pero *la relación de explotación y alienación (de poder)* que hace *posible* la existencia misma de la ganancia, ni se ve ni se oye, pues se trata de una coacción imperceptible. Para Marx no sólo es invisible sino también inaudible: «la coacción *muda* [*der stumme Zwang*] de las *relaciones* económicas sella el dominio de los capitalistas sobre los obreros» (T1.V3., 922).

[142] Gilles Deleuze, *El Poder...,* 57.

[143] Claire Parnet y Gilles Deleuze, *Diálogos,* 154.

deseo/inconsciente[144]. Neo-burocracia *y* neo-esclavismo; pero «la neo-burocracia no es en absoluto una burocracia piramidal, sino una burocracia de corredores, de segmentos, una hilera de oficinas»[145].

Burocracia y tecnocracia rizomática. En esencia, hoy lidiamos, según Marx, con una «explotación civilizada y refinada» (*zivilisierter und raffinierter Exploitation*)[146].

Es "en nombre de" la seguridad y de la salud de lxs ciudadanxs que nuestros 'representantes' estatales redactan y votan proyectos para triangular del modo más *fascista-policial* todo el campo social y todo el "espacio público" con cámaras y sensores autómatas de identificación biométrica *facial, física, y de temperatura corporal.* La bio-política del Estado Automatizado (que realiza al Capital) se sirve de tecnologías bio-métricas. Esto es precisamente la «servidumbre voluntaria»: no que la servidumbre es el 'objeto' de la voluntad (como si la voluntad quisiera o consintiera conscientemente en aferrarse a la servidumbre), sino que la voluntad es una voluntad *de «esclavo liberto»,* es la reactividad vuelta actividad, es la anti-producción que se reinyecta una y otra vez en la producción. Y esto depende del deseo, no sólo de la "ideología" y de los "intereses" conscientes o pre-conscientes 'de clase'.

Para hacer visibles y audibles, sensibles y pensables las formas actuales de explotación, sujeción, dominación, integración, normalización y control, la «contra-filosofía»[147] (geo-filosofía y esquizo-análisis) ha de entrar en una línea de fuga revolucionaria *inmanente* y *permanente:*

---

144 Guattari/Deleuze, *Mil Mesetas,* 464-65.

145 Gilles Deleuze, *Derrames II,* 188.

146 Marx/Engels, *op. cit.,* T1.V2., 444.

147 Gilles Deleuze, *La isla desierta,* 329.

«Decir que la revolución es en sí misma una utopía de inmanencia no significa decir que sea un 'sueño'; al contrario, significa plantear la revolución como plano de inmanencia, movimiento infinito, sobrevuelo absoluto, pero en la medida en que se conecta con lo que hay de real *aquí y ahora en la lucha contra el capitalismo*»[148].

Des-fetichizar significa para Foucault, Deleuze y Guattari emplazar máquinas de guerra o agenciamientos colectivos (teóricos y prácticos/organizativos) que dinamiten la concepción jurídico-contractual del sujeto, del poder, del sexo/sexualidad y del deseo.

Lo contrario de todo Idealismo, puesto que «el idealismo es la *enfermedad* congénita de la filosofía platónica, y (con su sucesión de ascensiones y caídas) la *forma maníaco-depresiva de la filosofía misma*»[149]; conjurar las mistificaciones de la 'ciencia de Estado', cuyo rol y función social (y deseante) consiste en *identificar* y *replegar* (capturar) al pensamiento, a la subjetivación humana, a la práctica política (y organizativa), y finalmente al deseo/libido mismo con el Estado: «Hay un hegelianismo 'de derechas' (que continúa vivo en la filosofía política oficial) que *ata* el destino del pensamiento al destino del Estado»[150].

No hay creación de conceptos ni producción colectiva de novedad posible mientras el ejercicio o la exteriorización de las potencias permanezcan capturadas dentro de la imagen dogmática y moral del pensamiento, dentro de la concepción jurídico-contractual: «la creación de conceptos apela en sí misma a una forma futura, pide una tierra *nueva* y un pueblo que no existe todavía»; pero «este pueblo y esta tierra no se encontrarán en nuestras democracias»[151]. Contra la democracia indirecta y representativa, el devenir democrático auto-emancipatorio directo,

148 Guattari/Deleuze, *¿Qué es la filosofía?*, 111; 80.

149 Gilles Deleuze, *Lógica del sentido* (México: Paidós/Planeta, 1994), 139.

150 Gilles Deleuze, *Mil Mesetas*, 425.

151 Guattari/Deleuze, *¿Qué es la filosofía?*, 120-21.

colectivo y permanente: «la revolución es la desterritorialización absoluta en el punto mismo en el que ésta apela a la tierra nueva, al pueblo nuevo»[152].

[152] *Ibid.,* 112.

Bibliografía utilizada

BURKE, Edmund, "Reflections on the Revolution in France" (1790), en: *Selected Works of Edmund Burke. Volume 2,* Indianáplis: Liberty Fund, 1999.

BURKE, Edmund, "Reflexiones sobre la Revolución Francesa" (1790), en: *Escritos Políticos,* México: FCE, 1984.

CHICOLINO, Martín, *El Anti-acontecimiento político y sexual: Patriarcado, Estado y Capital. El «progresismo fascista» nos fabrica como «plebeyxs»,* Sevilla: Ed. Doble Jota, 2020.

CHICOLINO, Martín, *Gubernamentalidad falocrática y Teoría fiola del deseo (pasado y presente). Matrimonio, Concubinato, Violación y Prostitución en Kant, Fichte, Hegel (& otros),* Bs. As.: Ed. Moi Non Plus, 2021 (en prensa).

CHICOLINO, Martín, *La presencia de Marx en Guattari-Deleuze. Elementos para una teoría de la dominación estatal y capitalista,* Bs. As.: Revista Nuevo Pensamiento, *Volumen* VIII, Número 12, Año 8, pp. 75/176, diciembre de 2018.

DELEUZE, Gilles, *Cartas y otros textos,* Bs. As.: Cactus, 2016.

DELEUZE, Gilles, *Conversaciones,* Bs. As.: Ed. Nacional, 2002.

DELEUZE, Gilles, *Derrames I. Entre capitalismo y esquizofrenia,* Bs. As.: Cactus, 2005.

DELEUZE, Gilles, *Derrames II. Aparatos de Estado y axiomática capitalista,* Bs. As.: Cactus, 2017.

DELEUZE, Gilles, "De Sacher-Masoch al masoquismo", en: *Cartas y otros textos.*

DELEUZE, Gilles, *Différence et Répétition,* París: Presses Univ. de France, 1993.

DELEUZE, Gilles, G., *Diferencia y repetición,* Bs. As.: Amorrortu, 2002.

DELEUZE, Gilles, *Dos regímenes de locos. Textos y Entrevistas,* Valencia: Pre-Textos, 2007.

DELEUZE, Gilles, *El Poder. Curso sobre Foucault. Tomo II,* Bs. As.: Cactus, 2014.

DELEUZE, Gilles, *Foucault,* México, Paidós: 1987.

DELEUZE, Gilles, *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas,* Valencia: Pre-textos, 2005.

DELEUZE, Gilles, *L'Ile Déserte. Textes et Entretiens. 1953-1974,* París: Les Édit. de Minuit, 2002.

DELEUZE, Gilles, *La Subjetivación. Curso sobre Foucault. Tomo III* (1986), Bs. As.: Cactus, 2014.

DELEUZE, Gilles, *Lógica del sentido* (1969), México: Paidós/Planeta, 1994.

DELEUZE, Gilles, *Nietzsche y la filosofía* (1962), Barcelona: Anagrama, 1971.

DELEUZE, Gilles, *Presentación de Sacher Masoch,* en: *Sacher Masoch y Sade,* Córdoba: Ed. Univ. de Córdoba, 1969.

DELEUZE, Gilles, "Tres problemas de grupo" (1973) en: Félix Guattari, *Psicoanálisis y transversalidad,* México: Siglo XXI, 1976.

DELEUZE/FOUCAULT, M., "Los intelectuales y el poder", en: *Microfísica del poder*.

DIDEROT/D'ALAMBERT, J., *Artículos políticos de la Enciclopedia,* Bs. As., Tecnos/Altaya, 1998.

EHRENBURG, Ilya, *La conspiración de los iguales* (1928), México: Ed. Brigada Cultural, 2017.

FICHTE, Johann, *Fundamentos del Derecho Natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia,* Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1994.

FICHTE, Johann, *Grundlage des Naturrechts des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenchaftslehre,* en: *Fichtes Werke,* Zweiter Band, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1908.

FICHTE, Johann, "Reivindicación de la libertad de pensamiento a los príncipes de Europa, que hasta ahora la oprimieron" (1793), en: *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos,* Madrid: Tecnos, 1986.

FOUCAULT, Michel, *Du governement des vivants. Cours au Collège de France (19791980),* París: Seouil/Gallimard, 2012.

FOUCAULT, Michel, *El gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France (1979-1980),* México: F.C.E., 2014.

FOUCAULT, Michel, *El nacimiento de la biopolítica (1978-1979),* México: F.C.E., 2007.

FOUCAULT, Michel, "Gestionar los ilegalismos", en: Pol-Droit, Roger, *Entrevistas con Michel Foucault,* Bs. As., Paidós, 2008.

FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber,* Bs. As.: Siglo XXI, 2008.

FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad 4. Las confesiones de la carne,* Bs. As.: Siglo XXI, 2019.

FOUCAULT, Michel, "La filosofía, analítica de la política", en *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales. Tomo 3,* Barcelona: Paidós, 1999.

FOUCAULT, Michel, *La vida de los hombres infames* (Bs. As.: Altamira, 1996).

FOUCAULT, Michel, "Las redes del poder", en: *Las redes del poder,* Bs. As.: Ed. Almagesto, 1996.

FOUCAULT, Michel, *Microfísica del poder,* Madrid: La Piqueta, 1992.

FOUCAULT, Michel, *Obrar mal, decir la verdad. La función de la 'confesión' en la Justicia,* México: Siglo XXI, 2014.

FOUCAULT, Michel, *¿Qué es la Ilustración?,* Madrid: Ed. La Piqueta, 1996.

FOUCAULT, Michel, *Seguridad, Territorio, Población (1977-1978),* México: F.C.E., 2004.

FOUCAULT, Michel, *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión* (1975), México: Siglo XXI, 2002.

FOUCAULT/CHOMSKY, *La naturaleza humana: justicia versus poder,* Bs. As.: Katz, 2006,

GALINDO, María, *No se puede descolonizar sin despatriarcalizar. Teoría y propuesta de la despatriarcalización,* Bolivia: Ed. Mujeres Creando, 2013.

GUÉRIN, Daniel, *La lucha de clases en el apogeo de la Revolución Francesa* (1946/1968), Bs. As., RyR, 2011.

GUATTARI, Félix, *Líneas de Fuga. Por otro mundo de posibles* (1979), Bs. As.: Cactus, 2013

GUATTARI, Félix, *¿Qué es la Ecosofía?,* Bs. As.: Cactus, 2015.

GUATTARI, Félix, *Revolución molecular,* Madrid: Errata Naturae, 2017.

GUATTARI/DELEUZE, *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia I,* Bs. As.: Paidós, 1995.

GUATTARI/DELEUZE, *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia,* Valencia: Pre-Textos, 2012.

GUATTARI/DELEUZE, *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie,* París: Les Édit. de Minuit, 1980.

GUATTARI/DELEUZE,*¿Qué es la filosofía?,* Bs. As.: Editora Nacional, 2002.

GUATTARI/DELEUZE, *¿Qu'est-ce que la Philosophie?,* París: Les Édit. de Minuit, 2005.

GUILLAUMIN, Colette, "Práctica del poder e idea de Naturaleza", en: FALQUET, Jules (2005): *El Patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas,* Bs. As.: Brecha Lésbica, 2005.

HARTMANN, Heidi, "Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo", *Fundació Rafael Campalans,* Nº 88 (1996).

HEGEL, Georg, W.F., "A propósito de la reforma electoral en Inglaterra" (1831), en: *Dos escritos políticos,* México: Univ. Autónoma de Puebla, 1987.

HEGEL, Georg, *Doctrina del derecho, los deberes y la religión para el curso elemental,* Bs. As.: Biblos, 2010.

HEGEL, Georg, *Grundlinien der Philosophie des Rechts,* Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1911.

HEGEL, Georg, *Principios de la Filosofía del Derecho, o Derecho Natural y Ciencia Política,* Bs. As.: Sudamericana, 1975.

HEGEL, Georg, *Sobre las maneras de tratar científicamente el 'Derecho Natural', su lugar en la filosofía práctica, y su relación constitutiva con la ciencia positiva del Derecho* (1802-1803), Madrid: Aguilar, 1979.

HEGEL, Georg, *The Letters,* Bloomington: Indiana University Press, 1984.

HEGEL, Georg, "Über die englische Reformbill" (1831), en: *Berliner Schriften* (1818-1831), Hamburg: Félix Meiner Verlag, 1997.

HEGEL, Georg, "Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften" (1802-1803), en: *Aufsätze aus dem Kritischen Journal der Philosophie,* Berlin: Holzinger, 2013.

HOBBES, Thomas, *Behemoth, o el Parlamento Largo,* Madrid: Tecnos, 1992.

HOBBES, Thomas, "Behemoth, or The Long Parliament", en: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury. Vol. VI,* London: John Bohn, 1840.

HOBBES, Thomas, *De Cive,* Madrid: Alianza, 2000.

HOBBES, Thomas, "Elements of Philosophy. The First Section, Concerning Body", en: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury. Vol. I,* London: John Bohn, 1839.

HOBBES, Thomas, *Leviatán, o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil,* México: FCE, 2003.

HOBBES, Thomas, *Tratado sobre el Cuerpo,* Madrid: Trotta, 2000.

HOBBES, Thomas, *Tratado sobre el Hombre,* Madrid: Librería UNED, 2008.

HUME, David, *Enquiries concerning the Human Understanding and concerning the Principles of Morals,* Oxford: Clarendon Press, 1963.

HUME, David, *Ensayos políticos,* Madrid: Tecnos, 1987.

HUME, David, *Tratado de la Naturaleza Humana* (1740), Bs. As.: Editora Nacional/Orbis, 1984.

KANT, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphisik der Sitten,* Berlin: Verlag von L. Heimann, 1870.

KANT, Immanuel, "Idea de una Historia Universal en sentido cosmopolita", en: *Filosofía de la Historia,* México: FCE, 1985.

KANT, Immanuel, *La metafísica de las costumbres,* Madrid: Tecnos, 2009.

KANT, Immanuel, *Lecciones de Ética,* Barcelona: Crítica, 1988.

KANT, Immanuel, "Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?", en: AA.VV., *¿Qué es la Ilustración?,* Madrid: Tecnos, 1989.

KANT, Immanuel, "Si el género humano se halla en progreso constante hacia lo mejor", en: *Filosofía de la Historia,* México: FCE, 1985.

KANT, Immanuel, *Teoría y Praxis* (1793), Bs. As.: Leviatán, 2005.

LEIBNIZ, Gottfried, *Escritos de filosofía jurídica y política,* Madrid: Biblioteca Nueva, 2001.

LERNER, Gerda, *La creación del Patriarcado,* Barcelona: Crítica, 1990.

LOCKE, John, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil,* Madrid: Alianza, 1990.

MARX, Karl, *Crítica de la filosofía del Estado en Hegel,* México: Grijalbo, 1968.

MARX/ENGELS, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie,* en: *Werke,* Band 23 / 24 / 25, Dietz Verlag, 1962/64.

MARX/ENGELS, *El Capital. Crítica de la economía política,* T1.V1. / T1.V2. / T1.V3. / T2.V4. / T2.V5. / T3.V6. / T3.V7. / T3.V8., Bs. As.: Siglo XXI: 2009.

MONTESQUIEU, Charles, *El espíritu de las leyes,* Madrid: Tecnos, 2000.

PATEMAN, Carol, *El 'contrato sexual'* (1988), Barcelona: Ed. Ánthropos, 1995.

PARNET, C. y DELEUZE, G., *Diálogos,* Bs. As.: Editora Nacional, 2002.

PLATÓN, *Político,* Barcelona: Gredos, 1988.

KROPOTKIN, Piotr, *La Gran Revolución Francesa (1789-1793),* Bs. As.: Ed. Proyección, 1976.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *El contrato social,* Bs. As.: Tecnos/Altaya, 1993.

ROWBOTHAN, Sheila, *La mujer ignorada por la historia. 300 años de lucha y opresión contra las mujeres* (1973), Bs. As.: Ed. Pluma/Debate, 1980.

RUBIN, Gayle, «El tráfico de mujeres. Notas sobre la economía política del sexo», en: *Revista Nueva Antropología,* Nº 30 (1986).

SÁNCHEZ, Sonia y GALINDO, María, *Ninguna mujer nace para puta,* Bs. As.: Ed. La Vaca, 2007.

SCHELLING, Friedrich, *Lecciones sobre el método de los estudios académicos,* Bs. As.: Losada, 1965.

SCHLEGEL, Friedrich, "Ensayo sobre el concepto de Republicanismo", en: *Obras selectas, Vol.1,* Madrid: Fund. Universitaria Española, 1983.

SCHLEGEL, Friedrich, "Versuch über den Begriff des Republikanismus", en: *Äestetische und politische Schriften,* Berlin: Ed. Holzinger, 2014.

SIEYÈS, E.-J., "Ideas sobre los medios de actuación de que podrán disponer los 'representantes' de Francia en 1789" (1788-89), en: *El Tercer Estado y otros escritos,* Madrid: Espasa Calpe, 1991.

SIEYÈS, E.-J., "¿Qué es el Tercer Estado?" (1789), en: *El Tercer Estado y otros escritos.*

SIEYÈS, E.-J., *Qu'est-ce que le Tiers État?* (1789), París: Société de l'histoire de la Révolution française, 1888.

SIEYÈS, E.-J., *Vues sur les moyens d'exécution dont les représentans de la France pourront disposer en 1789,* París: Éditeur non identifié [facsímil], 1789.

WITTIG, Monique, "A propósito del contrato social" (1989), en: *El pensamiento heterosexual y otros ensayos,* Barcelona: Ed. Egales, 2006.

TRAICIÓN A LA 'REPRESENTACIÓN'
«AÚN NO SE HA GUILLOTINADO AL REY»
LA CRÍTICA DE DELEUZE, GUATTARI Y FOUCAULT A LA DEMOCRACIA INDIRECTA

{ El concepto político de 'representación' (indirecta) y el concepto jurídico de 'persona' se sostienen mutuamente el uno al otro en una *co-determinación recíproca.* La tarea que los filósofos modernos llevaron adelante en el terreno filosófico político fue doble: al mismo tiempo que edificaban una 'ciencia del Estado', edificaban un concepto de 'sujeto de derecho' (o 'persona jurídica'), es decir, un modo muy específico de *producción de la subjetivación* humana. Así, apuntalaron y justificaron a la vez *un* modo de organización social (el Estado) y *un* modo de producción de subjetivación humana (el 'ciudadano', que deviene trabajador "libre" asalariado y consumidor). El presente trabajo se propone investigar los conceptos de 'Democracia' (indirecta) y de 'Representación' tal y como fueron producidos por la concepción *jurídico-contractual* moderna, especialmente la que se expresa en los textos más 'clásicos' de la filosofía social y política: en ellos, todo queda capturado e integrado dentro de una grilla de relaciones (de poder) de tipo *contractual y fiduciaria* —cuya fórmula es «*do ut des*» (fórmula del intercambio)—; grilla que *reduce* al 'pueblo' al status de masa informe (la 'multitud' o 'populacho') *incapaz* de auto-gobierno directo, activo y colectivo (auto-emancipación), y por tanto, a un rechazo de la democracia directa. Cruzaremos este análisis con la crítica de Foucault, Deleuze y Guattari a la Democracia actual y a la posición de representación y dirigismo }


…um quæ Comparetur ei Iob. 41. 24
Moi • Non • Plus